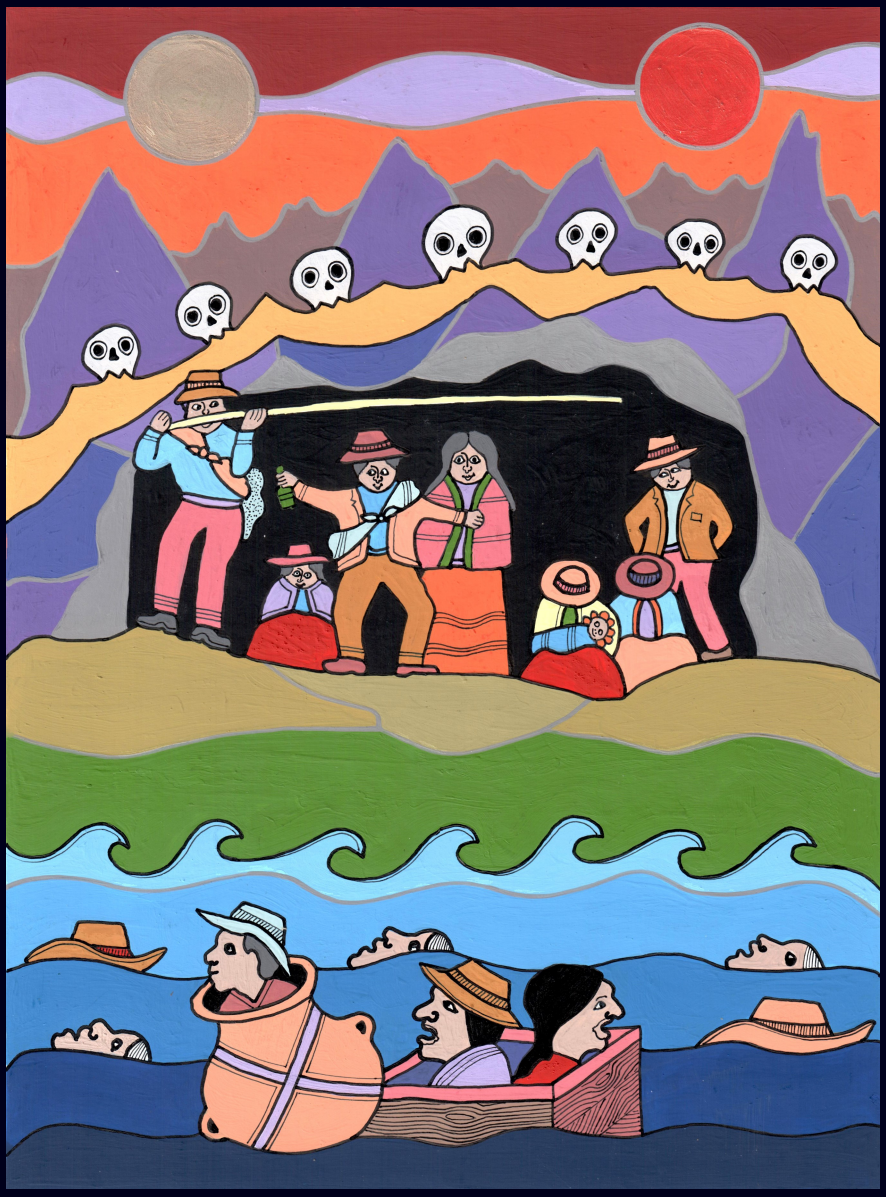
DOS SOLES Y LLUVIA DE FUEGO

LOS VALORES SOCIALES EN LOS MITOS ANDINOS



FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

Segunda edición revisada

NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS

NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS es antropólogo por la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP). Tiene maestría y doctorado en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México.

Trabajó en instituciones relacionadas con el desarrollo rural, los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y la docencia universitaria en las Escuelas de Post Grado de la UNCP, UPLA, UNMSM y UNSCH.

Es docente principal en la Escuela Profesional de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, fue director de la Dirección del Centro de Capacitación en Investigación e Innovación, es miembro del Consejo Consultivo del Vice Rectorado de Investigación y director de la Unidad de Fondo Editorial de la UNSCH.

DOS SOLES Y LLUVIA DE FUEGO

LOS VALORES SOCIALES EN LOS MITOS ANDINOS

DOS SOLES Y LLUVIA DE FUEGO

LOS VALORES SOCIALES EN LOS MITOS ANDINOS

NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

Taipe, Néstor. (2021). *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos.* Fondo Editorial de la UNSCH.

244 páginas, 18 cuadros, 16 fotografías, 10 gráficos, 3 mapas y 11 ilustraciones.
Culturas andinas / Mitos quechuas / Axiología / Valores sociales / Símbolos / Simbolismo.

Rector de la UNSCH:	Antonio Jerí Chávez.
Vicerrectora Académico:	Herlinda Calderón González.
Vicerrector de Investigación:	Juan Ranulfo Cavero Carrasco.
Dir. de Innov. y Transf. Tecnológica:	Luisa Alcarráz Curi.
Dir. de la Unidad de Fondo Editorial:	Néstor Godofredo Taipe Campos.

Diseño de carátula:	Néstor Godofredo Taipe Campos.
Portada:	Dos soles y lluvia de fuego, pintura de Josué Sánchez Cerrón.
Diagramación y corrección:	Néstor Godofredo Taipe Campos.

Autor:	Néstor Godofredo Taipe Campos.
Segunda edición digital:	Diciembre de 2021.
Libro electrónico disponible en:	https://www.unsch.edu.pe/

© Fondo Editorial de Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH)
Portal Independencia N° 57, Ayacucho, Perú (Código postal 05000)
Telfs. (0051) 066-312230 / (0051) 66-312510

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2021-13846
ISBN: 978-612-4231-12-4

Publicado en Perú - *Published in Peru*

Este libro es producto de investigación y fue sometido a dictámenes de evaluadores externos conforme a los criterios académicos del Vicerrectorado de Investigación de la UNSCH.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro sin permiso expreso del autor.

A María Salomé y Carlos por la vida que me regalaron.

A Maras y Colcabamba, parcialidad y comunidad quechuas, en las que tuve la dicha de haber nacido.

A Dalia, la más pequeña de mi *ayllu*. A Diana, Gabriel y Godofredo, mis otros descendientes.

A la memoria de Uriel Salcedo y Hugo Gutiérrez.

Mis gratitudes a mis maestros y amigos Ricardo Melgar Bao (†), Margarita Nolasco, Julieta Haidar, Abilio Vergara, Virginia Molina, Jesús Galindo, Luis Millones, Rafael Pérez Taylor, Peter Torop, Michel Graulich, Desiderio Navarro, Christian Plantin, José Ochatoma, Julio T. García, Juan José García, Ranulfo Cavero, Nicolás Matayoshi y Josué Sánchez que, de cada uno de ellos, aprendí de sus saberes.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
Ricardo Melgar Bao 15

INTRODUCCIÓN 19

CAPÍTULO I
CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS, TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS 29

1. La problemática epistemológica y metodológica 29
   1.1. La interdisciplinariedad del objeto de estudio 29
   1.2. El tratamiento metodológico de las categorías 30
   1.3. La orientación de los estudios de los valores 31

2. Los mitos: Consensos, aproximaciones-distanciamientos teóricos y definición operativa 46
   2.1. Los consensos teóricos con relación a tres características del mito 47
   2.2. Los disensos teóricos con relación a ocho características del mito 53
   2.3. Síntesis: Definición y características del mito 76

3. Los valores: Controversias epistemológicas y definición operativa 77
   3.1. Las controversias del subjetivismo y el objetivismo axiológico 77
   3.2. La antropología en el estudio axiológico 82
   3.3. Síntesis: Falsa oposición axiológica, definición y características del valor social 87

4. El símbolo: Acepción, diferencias conceptuales y definición operativa 88
4.1. Acepciones de la palabra símbolo 88
4.2. Definiciones desde la antropología y la semiótica 89
4.3. Símbolo: Una definición operativa 95

CAPÍTULO II
LOS VALORES SOCIALES Y EL AGUA COMO OPERADOR SIMBÓLICO 97

1. La laguna de Choclococha y la función civilizadora de los apus puma, halcón y perro 97
1.1. El relato mítico 97
1.2. Estructura y función del mito 98
1.3. Choclococha: paqarina de la civilización del centro-sur andino 100
1.4. La configuración de los valores en el mito 101
1.5. El simbolismo en el mito 105

2. Dos soles y lluvia de fuego: El caos y la armonía social 107
2.1. El mito de referencia 107
2.2. La estructura y función del mito 107
2.3. La configuración de los valores en el mito 110
2.4. El simbolismo en el mito 120

3. Indignación y rencor del dios Sol: La lealtad y deslealtad religiosa 124
3.1. El mito de referencia 124
3.2. Estructura y función del mito 125
3.3. La configuración de los valores en el mito 126
3.4. El simbolismo del amaru 133

4. Cóndor y zorro confidentes de los dioses: La disjunción y conjunción con el agua 136
4.1. El engaño: Medio de conjunción con el agua 137
4.2. El irrespeto: Causa de disjunción con el agua 143

5. Pueblos que hierven y personas que se petrifican: La inhospitalidad con los forasteros 150
5.1. El mito de referencia 150
5.2. La estructura y función del mito 151
5.3. La configuración de los valores en el mito 152
5.4. El simbolismo en el mito 156

CAPÍTULO III
LA INSOLIDARIDAD Y LA METÁFORA DE REGRESIÓN DEL ORDEN CULTURAL AL NATURAL 161

1. De ociosos a luceros: La insolidaridad de hijos a madre 161
   1.1. El mito de referencia 161
   1.2. La estructura y función del mito 162
   1.3. La configuración de los valores en el mito 164
   1.4. El simbolismo en el mito 171

2. De codicioso a venado: La insolidaridad entre hermanos 173
   2.1. El mito de referencia 173
   2.2. La estructura y función del mito 173
   2.3. La configuración de los valores en el mito 174
   2.4. El simbolismo en el mito 181

3. De egoísta a gusano: La insolidaridad de hijo a madre 185
   3.1. El mito de referencia 185
   3.2. La estructura y función del mito 185
   3.3. La configuración de los valores en el mito 186
   3.4. El simbolismo en el mito 190

4. De arpía a parásito: La insolidaridad de abuela a nietos 192
   4.1. El mito de referencia 192
   4.2. La estructura y función del mito 194
   4.3. La configuración de los valores en el mito 194
   4.4. El simbolismo en el mito 199

REFLEXIONES FINALES 203

BIBLIOGRAFÍA 213

ANEXO: TAYACAJA, TERRITORIO Y SOCIEDAD 225

Índice de cuadros 241

Índice de fotografías 242

Índice de gráficos 242

Índice de ilustraciones 243

Índice de mapas 244

PRESENTACIÓN

Dos soles y lluvia de fuego... de Godofredo Taipe llega con oportunidad al escenario académico peruano. Arriba a buen puerto, sin lugar a dudas, para enriquecer nuestra mirada antropológica sobre los mitos andinos, registrados en una de las más ignotas regiones etnoculturales del Perú.

Empecemos por precisar en sus trazos generales el real itinerario de este libro, versión corregida y ampliada de una lograda tesis doctoral en antropología. Como proyecto de tesis, se gestó en los Andes Centrales del Perú. Las comunidades andinas seleccionadas y políticamente adscritas a la provincia de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, abrían un fecundo escenario para explorar en su dimensión mítica la dialéctica de la tradición y la modernidad en el imaginario de los tayacajeños, aunque en realidad las preocupaciones de Godofredo Taipe se centrasen puntualmente en la trama axiológica y simbólica de este tipo de relatos. La oralidad, la imagen y la escritura han configurado un espacio de baja visibilidad asimétricamente compartido por los sujetos étnicos; gracias a estos modos de comunicación intercultural, han circulado bajo una nueva lógica los símbolos que recrearon y recrean los imaginarios andinos. La cala de los relatos míticos realizada por Godofredo se sitúa principalmente en torno a las fuentes orales contemporáneas, aunque no desdeña su contrastación con los que aparecen en las crónicas coloniales. Nuestro antropólogo sabe que desde las crónicas del siglo XVI existe un inédito modo de resonancia de la palabra hablada, un nuevo y asimétrico flujo de mediaciones, intercambios y traducciones entre oralidad y escritura, un puente entre la resistencia étnica y la colonialidad. Pero el asunto es más complejo, si consideramos que, entre la oralidad y la escritura, el juego y la "guerra de las imágenes" [Gruzinski, 1990] hace más densa la trama de la comunicación intercultural. La traducción, la reelaboración y la carnavalización de los sentidos y valores de las imágenes de implicación mítica merecen ser también exploradas y eslabonadas a las

existentes en las tradiciones orales y letradas. Léase como una entusiasta expectativa frente al futuro quehacer antropológico de Godofredo en Tayacaja.

Recordaré, apoyándome en el autor, que actualmente los pobladores de Tayacaja son en 75.6 % campesinos y en 62.2 % hablantes del quechua. Detrás de estos referentes –clasista y lingüístico– de las comunidades andinas de Tayacaja, se esconde una abigarrada trama interétnica de reelaboraciones simbólicas de larga duración entre mestizos, *tayacaxas*, *astus*, *wankawillkas*, *anqaras*, *chankas*, *wankas* y otros grupos ya desaparecidos en dicha región. Las minas y las haciendas, el orden colonial y el correspondiente al ulterior colonialismo interno, terminarían en sus respectivos momentos por colapsarse a pesar de sus múltiples transfiguraciones. La resistencia étnica de los tayacajeños desempeñó en ello un papel de primer orden. El escenario explorado por Godofredo fue precedido de significativos cambios económicos, sociales y políticos cumplidos entre el velasquismo y la guerra interna, y si bien esto no es perceptible en la dimensión mítica sí lo es en otras expresiones simbólicas que gravitan en los imaginarios de los tayacajeños. En los mitos estudiados sobresale el peso de las permanencias en las reelaboraciones culturales nativas sobre las generadas por el largo y sinuoso proceso de evangelización cristiana.

Pero ¿cómo seguir hablando de la obra sin ubicar frente a ella a su autor y, de paso, mi sorpresiva intrusión? Para ello, precisemos en sus trazos generales el real itinerario de este libro, versión corregida –como ya mencionamos– de una tesis doctoral en antropología sustentada con honores académicos en México. Recordaré al respecto que, como proyecto de tesis, se había cribado en los Andes Centrales del Perú, territorio cultural con el que, el autor, antropológicamente se venía familiarizando desde los años ochenta. Luego, Godofredo decidió procesar sus materiales etnográficos en el altiplano central mesoamericano. Tal opción obviamente no fue realizada al azar: estaba fundada en su apuesta a emprender un viaje teórico tanto por los olvidados caminos de la axiología cultural, como por los más conocidos, pero insuficientemente transitados, del universo simbólico.

Más tarde, y a través del Seminario de Antropología de América Latina que se impartía en el doctorado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, me tocó ser uno de los privilegiados interlocutores académicos de Godofredo, acompañando a dos prestigiadas antropólogas mexicanas: Margarita Nolasco y Virginia Molina. Desde allí pudimos ir valorando los disciplinados afanes teóricos e investigativos de nuestro antropólogo andino. Cuando el asunto a discutir con Godofredo revestía ribetes andinos, por la marca de origen –y sin la disculpa de un cuarto de siglo de arraigo mexicano–, me veía obligado a intervenir. De Huancavelica, escenario jamás visitado por mí, solo podía rememorar parciales lecturas de la obra de Jean Piel, algunos fragmentos de mis añejos registros sobre las relaciones económicas entre las minas de Huancavelica y Chincha durante el período colonial, unos cuantos relatos de Sergio Quijada, y un par de conversaciones con Henri Favre a mediados de los ochenta sobre el impacto y la recepción político-cultural de la guerra interna en ese poco estudiado escenario andino. Por ese camino reaparecieron en mi me-

moria temibles imágenes de algunos cuentos tayacajeños escuchados a mediados de los años cincuenta. Ellos me habían sido relatados por una joven migrante incorporada al trabajo doméstico en la casa de mis abuelos paternos. Leer los avances de Godofredo, escucharlo, dialogar con él en el Seminario, y más tarde la aproximación al borrador y la versión final de su investigación, me han dejado la grata satisfacción de haber repoblado mi imaginario con elementos andinos desconocidos para mí y, al mismo tiempo, de ser coherentemente reconstituidos. La relectura de esta nueva versión me ratificó con mayor entusiasmo en todas y cada una de mis apreciaciones.

Reingresar al universo de las representaciones andinas apoyándose en una sostenida y fecunda labor etnográfica regional no es asunto de todos los días, por lo que los antropólogos interesados en dicha área cultural debemos regocijarnos con la lectura de *Dos soles y lluvia de fuego*. En esta obra, los lectores podrán redescubrir los ámbitos de la temporalidad y la espacialidad en el mito, que revelan más allá del campo privilegiado de este tipo de relatos, las claves profundas de toda cosmovisión cultural. También se podrá apreciar que, en un conjunto de cinco grupos míticos, que propone Godofredo, predomina el papel de operador simbólico del agua en la configuración de los valores sociales; y, en otros cuatro, predominan las metáforas regresivas del orden cultural al natural de incidencia valorativa y sanción moral frente a los riesgos de la insolidaridad social intra e intergeneracional, así como otras sugerentes aportaciones. Pero más allá de la obra me pregunto si la hegemónica presencia y circulación del valor solidaridad en la dimensión mítica tayacajeña revela una estrategia defensiva frente a los procesos de diferenciación social en las comunidades y los impactos de la desterritorialización que viven sus migrantes. Godofredo en su libro suscita preguntas, es más, sugiere líneas de investigación colaterales al respecto; entonces, no nos exijamos más en saber si los límites de *Dos soles y lluvia de fuego* están justificadamente acotados. De cualquier manera, intuyo que nuestro colega y amigo ya comienza a prepararnos una nueva sorpresa, la cual llegará a su debido tiempo y en el momento preciso.

Así pues, la investigación antropológica de Godofredo se configuró a partir de un consistente registro de cincuenta relatos míticos, fuera de la adicional información brindada por treinta y un tayacajeños procedentes de ocho comunidades de la región. Con todo, hay que tomar en cuenta igualmente en la valorización de este libro, aunque sea concisa a veces e implícita en otras en el transcurrir de sus páginas, el soporte del registro etnográfico regional realizado por el autor a lo largo de muchos años, el cual nutrió sus investigaciones previas –algunas de ellas, por cierto, ya publicadas– y que se manifiesta fehacientemente en la presente investigación. Además de lo anterior, no se me escapa la intuición de que la riqueza del registro etnográfico lograda por Godofredo en mucho tenía que ver no solo con su dominio del quechua, sino también de la variante dialectal de la zona de Tayacaja, así como de su habilidad para constituir redes horizontales con sus testimoniantes. Esta obra constituye, pues, un aporte a la antropología regional, hecho que no escapa a la perspicaz valoración del autor, si bien académicamente hablando –de lo cual no me cabe la menor

duda– se proyecta mucho más allá de ella. Pero esto no es todo. Quienes busquen una aproximación actualizada a las diferentes entradas teóricas y metodológicas sobre mitos, valores y símbolos, quedarán complacidos por la eficacia didáctica de la exposición de Godofredo.

Expuesto lo anterior, no creo necesario decir más. De hecho, la obra habla, se expresa y se defiende por sí sola.

Ricardo Melgar Bao.

INTRODUCCIÓN

El objeto de estudio y la justificación

Esta investigación desarrolla el estudio de los valores sociales de los habitantes quechuas de Tayacaja[1], provincia andina peruana, a través del análisis de un corpus de 50 relatos míticos distribuidos en 9 grupos temáticos (ver fotografías 1, 2, 3 y 4 que permite apreciar a los sujetos de quiénes registré su tradición oral). El objeto de estudio fue delimitado a partir de una definición operativa del valor social como un operador subjetivo, culturalmente determinado, de preferencias asignadas con relación a las cualidades axiológicas del objeto valorado en un contexto específico. Los valores sociales se cristalizan y simbolizan en los relatos míticos (y en los objetos también), relatos que pertenecen al género del discurso oral, y este, a su vez, se halla subsumido en las prácticas semiótico-discursivas.

La investigación realizada cubre un vacío académico, porque no existen estudios sobre los valores a partir de los relatos míticos ni en la región central ni en el sur andino peruano. Específicamente, en Tayacaja, no existe siquiera un acopio sistemático de la tradición oral (mitos, cuentos populares, fábulas, leyendas, refranes, acertijos, etc.). Hasta donde conozco, en 1944, Sergio Quijada, en su libro *Estampas huancavelicanas*, describió un conjunto de fiestas de muchos pueblos de Tayacaja y, colateralmente, incluyó el registro de algunos cuentos y mitos. En 1989, la Asociación de Defensa y Desarrollo de las Comunidades Andinas del Perú (ADECAP) publicó *La papa: Costumbres y perspectivas*, trabajo en el que registró varios relatos y describió muchas costumbres, prácticas y creencias mágico-religiosas relacionadas con el cultivo de la papa en las zonas altas de Tayacaja. En 1993, entre las

[1] En el anexo 1, presento una descripción del territorio y la sociedad de Tayacaja, además de tres mapas y algunas fotografías que permiten ilustrar los paisajes que corresponden al área de estudio.

actas del XIII Congreso Nacional Andino de Folklore apareció una ponencia titulada "Creencias mágico-religiosas de los Tayacaxas: Mitos y leyendas" de Juana Abad. En 1994, ADECAP publicó *Bases para la Educación Bilingüe Intercultural en Tayacaja: Socialización, educación oficial y perspectivas para la educación bilingüe intercultural*, en el que describe muchas creencias y relatos míticos de varios poblados de Tayacaja. En 1984, José Oregón publicó *Cutimanco y otros cuentos* y, en 1994, *Exterminio de loros y otros cuentos*. En 1995, Mesías Arias publicó *Hombres del Perú profundo: Los Amarus* que describe la vida y costumbres del valle de Tocas (en Colcabamba) e incluye también algunos relatos míticos. Este mismo año, Carlos Zúñiga publicó una antología: *Literatura de Tayacaja*, en la que aparecen algunos cuentos de la provincia y, en 1998, publicó *Memorias de Azapara Santiago Gala: Gran señor de Tayacaja,* poema épico que pone en movimiento a un conjunto de personajes míticos, prácticas rituales y símbolos étnicos. Desde 1997 en adelante viene siendo publicada *La Gaceta* (revista de la Sociedad Científica Andina de Folklore -SCAF), donde incluye algunos mitos y cuentos sueltos acopiados en el norte de Tayacaja por Amparo Orrego y Mauro Pardo; asimismo, en 1998, la SCAF y el Centro de Apoyo Rural (CEAR) inició la publicación de una serie denominada *Hatun Mayu*, en cuyo primer número integran tres ensayos sobre Tayacaja: "La poesía quechua: De lo oral a lo escrito" de Manuel J. Baquerizo, "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos" y "Simbolismo y ritual en la siembra del maíz" de G. Taipe y A. Orrego.

Hay que reconocer también los aportes de Crescencio Ramos con *Relatos quechuas. Kichwapi Unay Willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua* (1992) con treinta relatos en quechua y español con su respectiva interpretación antropológica, parte de dicho corpus fue acopiada en Tayacaja. Isaac Huamán, en *Literatura de Huancavelica. La voz del trueno y del arco iris* (2012), incluyó varios relatos de algunos distritos tayacajeños. La Biblioteca Digital Andina publicó *Tradiciones orales de Huancavelica relatos del primer concurso de recopilación de tradiciones orales* (2002) incorporando algunos relatos registrados en Acostambo. ADECAP, que implementa proyectos de educación intercultural bilingüe en algunas comunidades de Tayacaja, publicó *Cuentos del Mundo Indígena Runa. La hija de la pichiwsa y otros - Kay Pachapi Runakunapa Willakuynin. Pichiwsapa wawa hukunapiwan* (2011) editado en quechua y castellano y en castellano y alemán. Por último, Leopoldo Pacheco aportó con *El aullido del lobo* (2012), obra en la cual "[Los] pumas, cernícalos, zorros, perdices, mucas, cuyes, lobos, ranas, además de aparecidos […]"[2] son los personajes que pueblan su libro y que están adaptados al contexto de Tayacaja, especialmente al valle de Pampas.

Por otra parte, en los ficheros de Antropología y Sociología de la Universidad Nacional del Centro del Perú (universidad que cubre con su influencia a la región central del país, entre ella la provincia de Tayacaja) no existe ninguna tesis relacionada con los valores, salvo una de licenciatura en antropología, de Isabel Córdova, titulada *Seis casos de control*

[2] Ver *El Peruano* del 28 de agosto de 2012.

Fotografía 1: Rostros de las mujeres quechuas del nororiente de Tayacaja (M. Laurente).

Fotografía 2: Rostros de los runas del nororiente de Tayacaja (N. Taipe, 2014).

Fotografía 3: Madre quechua en el nororiente de Tayacaja (N. Taipe, 2014).

Fotografia 4: Runas quechuas de Colcabamba (M. Laurente, 2014).

social en el valle del Mantaro, en la que acopia y analiza varios cuentos como formas de control social, pero su ámbito de estudio es el valle del Mantaro, entre comunidades de la etnia *Wanka*. La misma ausencia presenta las facultades de pedagogía de las universidades Los Andes de Huancayo y la Nacional de Huancavelica (estas últimas no tienen las facultades de antropología ni sociología).

En consecuencia, esta investigación, además de cubrir un vacío académico, presenta su propia originalidad. Hay varias entradas al estudio axiológico de una sociedad: vía encuesta, vía análisis del discurso autobiográfico, vía reflexión filosófica de la cultura, vía análisis de los rituales. La mía constituye una nueva propuesta que optó por estudiar los valores sociales desde el análisis de un corpus empírico de relatos míticos que producen, circulan y recepcionan en las comunidades andinas estudiadas, a los que se suman en su interpretación el contexto etnográfico de la vida cotidiana, las creencias y las prácticas rituales (allí donde sea pertinente).

LOS PROBLEMAS, LAS HIPÓTESIS Y LOS OBJETIVOS

A partir de la delimitación del objeto de estudio formulé las siguientes interrogantes:

1. ¿Qué papel cumple el agua en la configuración axiológica proyectada por los mitos de los quechuas de Tayacaja? y
2. ¿Qué papel cumple la metáfora de regresión del orden cultural al natural en la configuración axiológica proyectada por los mitos de los quechuas de Tayacaja?

Las hipótesis fueron:

1. El agua cumple el papel de operador simbólico en la configuración axiológica proyectada por los relatos míticos estudiados, y actúa en las dimensiones cósmica, antropogónica y social, regulando, vigilando, restaurando y ordenando la vigencia y el funcionamiento de los valores sociales de los quechuas de Tayacaja.
2. La metáfora de regresión del orden cultural al natural cumple un papel de operadora social en la configuración axiológica proyectada por los relatos míticos estudiados, castigando a los causantes de la ruptura de la solidaridad que rige la interrelación humana en los niveles intra e intergeneracional entre los quechuas de Tayacaja.

Los objetivos fueron:

1. Construir las definiciones operativas del mito, valor y símbolo a fin de que se constituyan en instrumentos teóricos para la construcción del objeto de estudio.
2. Determinar el papel simbólico del agua en la configuración axiológica proyectada por los mitos analizados.
3. Establecer el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural en la configuración axiológica proyectada por los mitos analizados.
4. Configurar el sistema de valores de los poblados andinos estudiados a partir de sus mitos.

Las fuentes y el programa metodológico

Fueron tres las fuentes utilizadas en el proceso de construcción del objeto de estudio: Los relatos míticos contemporáneos acopiados en mi trabajo de campo, los relatos míticos anotados por otros estudiosos en otras áreas andinas, y los relatos registrados por los cronistas de la colonia. Veamos las implicaciones teórico-metodológicas de cada una de ellas.

a) *Los relatos míticos contemporáneos acopiados en las comunidades de tres distritos en la provincia de Tayacaja*. El registro de los relatos fue efectuado principalmente en lengua aborigen (*runasimi, kichwa* o quechua), solo en una proporción mínima fueron relatos en español. Casi la totalidad de los relatos fue grabada y luego traducida al español en la modalidad de "traducción libre". Trabajo facilitado por mi dominio del quechua y que, además, fue acelerado por la preselección de los cuentos populares, las fábulas, las leyendas y los mitos.

Inicialmente estuve agrupando a los relatos míticos por un tema común como 1) la *paqarina* (lugar de origen) de la civilización de los Andes Centrales, 2) el sol, la luna y las estrellas, 3) el diluvio, la emergencia de dos soles y la lluvia de fuego: el exterminio de los "gentiles" (***hintilkuna***)[3], 4) el dios Sol (*Inti* o *Punchaw*) y las serpientes míticas (*amarukuna*), 5) *wamanis*[4] de los Tayacaxas, 6) el agua, 7) algunos animales, 8) el dios andariego, y 9) *inqakuna* (los incas).

Sin embargo, una revisión minuciosa mostraba todavía algunas dificultades en el agrupamiento anterior, a la que se sumaba otro obstáculo, los textos míticos impresos en páginas íntegras no se prestaban a su fácil manipulación para su tratamiento analítico. De ahí que después de realizar algunas reflexiones guiadas con lecturas de Propp (1997), Lévi-Strauss (1987a) y Morote Best (1988), decidí reducir a cada relato en una ficha, para el cual procedí con la deconstrucción sucesiva de los acontecimientos en motivos por medio de frases cortas, cuidando que los valores explícitos queden incorporados en ellas, y reactualizando para su análisis a aquellos valores ausentes, pero que existen como implícitos.

El procedimiento anterior implicó una opción teórico-metodológica contraria a la consideración de la búsqueda de mitos "auténticos" y "primitivos", asumiendo que cada mito está constituido por el conjunto de sus versiones. Que en una versión podían faltar uno o más motivos presentes en otra y viceversa. Así, los relatos míticos fueron representados en fichas, en cuyo reverso procedí con ensayar la esquematización de su estructura para realizar comparaciones rápidas entre las diversas versiones.

La dificultad de constituir el *corpus* en grupos míticos fue resuelta hasta que, guiados por las preguntas y las hipótesis de investigación, construí un cuadro cuyo eje vertical expresa los grupos míticos y el eje horizontal los valores principales que cada grupo contiene:

---

[3] Las palabras castellanas quechuizadas van en negrita-cursiva.

[4] Los *wamanis* son los espíritus tutelares que viven en las montañas y lagunas cordilleranas.

Cuadro 1: Los grupos de relatos míticos y los valores principales que expresan.

	ELEMENTOS AXIOLÓGICOS							
GRUPO MÍTICO	**Civilización y barbarie**	**Solid./Insolidaridad intergeneracional**	**Caos y armonía social**	**Lealtad y deslealtad religiosa**	**Solid./insolidaridad intrageneracional**	**Agua vivificadora y mortífera**	**Respeto e irrespeto a la naturaleza**	**Hospitalidad e inhospitalidad**
G1: M1	Chocloc.*							
G2: M2-15			Gentil*					
G3: M16-18				Inti*				
G4a: M19-21						Cóndor*		
G4b: M22-25							Laguna Puywan*	
G5: M26-32								Dios andariego*
G6: M33-37		Sol, luna…						
G7: M38-43					Premio y castigo			
G8: M44-46		Gusano de papa						
G9: M47-50		Pulgas y piojos						

En los grupos míticos con asterisco existe una categoría común que los agrupa en un solo capítulo: Esta es el agua como operador simbólico del proceso cósmico, antropogónico y social. En cambio, en los grupos sin asterisco, la categoría común que los agrupa en otro capítulo es la metáfora del retorno del orden cultural al natural, como operadora social que premia o castiga al funcionamiento o ruptura de la solidaridad. El esquema siguiente ilustra el mecanismo de cómo fueron ubicados los grupos míticos en dos diferentes capítulos.

Si gentil: caos social.	⇒ consecuencia	⇒	Destrucción de la sociedad corrupta con excepción de una pareja o un grupo a partir del cual se asegura la continuidad de la especie humana. Agua: operador simbólico del proceso antropogónico.
Si ocioso: laboriosidad desvalorada.	⇒ consecuencia	⇒	Transformación del ocioso en estrella: regresión metafórica del orden cultural al orden natural como operadora social.

Después de haber reordenado y reagrupado los conjuntos míticos, bosquejé la estructura de cada grupo (por supuesto que la deconstrucción en motivos conserva la singularidad de cada relato). Llegado a este punto, estuve recién en condiciones de empezar a escribir los capítulos segundo y tercero.

b) *Los relatos míticos contemporáneos registrados por otros estudiosos en otras áreas de los Andes*. Existe una tradición larga de registro de mitos por "curiosos", sacerdotes, folklorólogos, historiadores, pedagogos, sociólogos, literatos, lingüistas y antropólogos. La elección de esta fuente responde a la consideración de que la espacialidad del mito carece de frontera; es decir, los relatos míticos no están circunscritos a espacios rígidamente establecidos, como si lo están los pueblos de los países demarcados en fronteras geopolíticas de los Estados-Naciones.

Una vez surgidos los mitos en cualquier área, estos "viajan" en el espacio, se desplazan traspasando las fronteras culturales. Entonces, los mitos pueden metamorfosearse, cambian de forma, porque por acción del mitante toma los elementos del nuevo contexto en que se ubica. No obstante, pese a los cambios sufridos, será posible descubrir que las estructuras de los mitos se mantienen.

En el sentido anterior, los mitos que he registrado, más que locales y regionales, son panandinos y algunos son panamericanos. Muchas veces un mito del área de estudio que presenta dificultad en su interpretación, termina por ser comprendido y explicado con el auxilio de mitos análogos o creencias míticas de otras áreas andinas. Allí radica la importancia metodológica de esta segunda fuente.

La explicación de la ubicación de mitos análogos en áreas más o menos distantes se debe en parte a que las poblaciones precolombinas eran bastante numerosas, y por esta razón fue obvio que estas poblaciones estuvieron en contacto unas con otras y que las creencias, las prácticas y las costumbres se difundían. Cualquier población siempre tenía la posibilidad de saber lo que sucedía en la población vecina. Además, más allá de cualquier postura difusionista unilateral, está la consideración de que los mitos no existen aislados, sino que surgen repentinamente en áreas intermedias. En verdad son más mitos panandinos que mitos dispersos por diferentes subáreas locales.

c) *Los relatos registrados por los cronistas*. Así como los mitos "viajan" en el espacio, también "viajan" en el tiempo. La elección de esta fuente responde a la postura teórico-metodológica de que el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura, siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y proyectándose al futuro. Y el mito, en su "viaje" a través del tiempo, transporta consigo los símbolos que contiene. El símbolo tiene una doble naturaleza: de una parte, es invariante, representa uno de los elementos más estables del continuum cultural, es un mensajero de otras épocas culturales, como un recordatorio de los fundamentos antiguos de la cultura; por otra parte, es variante, se correlaciona activamente con su contexto cultural, se transforma bajo su influencia, y a su vez, lo transforma (Lotman, 1993).

Esta tercera fuente presenta sus propias dificultades, algunos registros pertenecen a cronistas indios y otros a cronistas mestizos o españoles. El quechua de los siglos XVI y XVII no es el mismo de hoy, pero en el caso de los cronistas indios y mestizos estaban ya influidos en diversos grados por formas de concebir occidental, por lo que muchas veces intentaron reconciliar concepciones opuestas, lo que hace que los datos tengan que ser manejados con cautela. Algunos españoles (especialmente los curas) aprendieron el quechua, pero la mayor parte de ellos se valieron de traductores para registrar sus crónicas o relaciones. Ya de por sí cualquier traducción presenta una inmensa dificultad de alcanzar el verdadero sentido de los textos originales, especialmente de las categorías nativas; sin embargo, tampoco se puede negar su carácter de traducción transcultural.

No obstante, aún con las dificultades antes señaladas, las crónicas permiten rastrear

los mitos antiguos análogos a los contemporáneos, y dejan comprender sus cambios en forma o el continuum que presentan, comportándose también como relatos que ayudan a interpretar y explicar el sentido de los mitos coetáneos. Esta opción teórico-metodológica es contraria a cualquier postura ahistórica del análisis del mito.

La organización de la exposición

La exposición está organizada en tres capítulos. *El capítulo primero* desarrolla la problemática epistemológica y metodológica, dando cuenta del carácter interdisciplinario de la construcción del objeto de estudio, el tratamiento metodológico de las categorías, y la orientación del estudio de los valores. Enseguida expone el desarrollo teórico de los mitos, ubicando un conjunto de características que provocan consensos entre los mitólogos, pero también deslinda las aproximaciones y los distanciamientos teóricos y propone una definición operativa. Después expone el desarrollo teórico de los valores, rastrea las controversias epistemológicas entre el subjetivismo y el objetivismo axiológico, la contribución de la antropología en el estudio axiológico, y propone una definición operativa del valor social. Por último, expone el desarrollo teórico del símbolo, dilucida sus acepciones, analiza las definiciones desde la antropología y la semiótica, explica su sentido amplio y restringido, y propone una definición operativa.

El *capítulo segundo* expone el análisis de cinco grupos míticos y demuestra que el agua cumple en la configuración de los valores un papel de operador simbólico que denota la destrucción o recreación cosmogónica, antropogónica y social. Los valores principales que emergen del análisis realizado son la civilización, la armonía social, la lealtad religiosa, la conjunción y la disjunción del hombre con las cualidades vivificadoras del agua, y la hospitalidad con los ancianos y los forasteros. Estos valores evocan sus respectivos desvalores con los cuales se hallan en tensión permanente. Asimismo, los valores/desvalores principales se hallan asociados causal y jerárquicamente con otros valores/desvalores secundarios.

El *capítulo tercero* expone el análisis de cuatro grupos míticos y demuestra que la metáfora de regresión del orden cultural al natural es una operadora social que denota el premio a la solidaridad y el castigo a la insolidaridad. Los valores principales que emergen del análisis realizado son la solidaridad inter e intrageneracional. Igualmente, estos valores evocan sus respectivos desvalores con los cuales se hallan en tensión permanente. Nuevamente, los valores/desvalores principales se hallan asociados causal y jerárquicamente con otros valores/desvalores secundarios.

Las *reflexiones finales* presentan, además de las conclusiones, las generalidades teóricas arribadas en la investigación y expone un conjunto de nuevos problemas que surgieron de manera colateral en el proceso de la construcción del objeto de estudio, y abren brechas para estudios posteriores.

Por último, el libro ofrece un anexo, *Tayacaja: Territorio y sociedad*, que describe las generalidades geográficas y demográficas y la estructura socio-económica de la provincia estudiada.

CAPÍTULO I
CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS, TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

1. La problemática epistemológica y metodológica

Este apartado da cuenta de la ubicación interdisciplinaria de la construcción del objeto de estudio; del tratamiento de las categorías principales que se constituirán en los instrumentos teórico-metodológicos en el análisis del objeto empírico de la investigación; y, expone cuatro casos diferentes de orientación del estudio axiológico: los valores y las técnicas cuantitativas, en el discurso autobiográfico, en la reflexión de la filosofía y en el análisis del ritual; con relación a las cuales, mi propuesta (el estudio de los valores a partir del análisis de los relatos mítico) se constituye en una quinta opción.

1.1. La interdisciplinariedad del objeto de estudio

Desde un punto de vista epistemológico, debe distinguirse las diferencias entre lo disciplinario, lo multidisciplinario, lo interdisciplinario y lo transdisciplinario:

> [...] Lo disciplinario implica que la disciplina se constituye desde problemáticas específicas, a las cuales contesta con desarrollos teóricos, premisas y modelos diversos y procurando establecer límites con las otras. Lo multidisciplinario se constituye con la integración de investigadores de varias disciplinas en torno a un proyecto. Lo interdisciplinario se genera cuando el mismo objeto de estudio se constituye desde varias disciplinas. Lo transdisciplinario, cuando una disciplina cruza la reflexión teórica de varias disciplinas

[...]. (Haidar, 1998, p. 118)

La investigación interdisciplinaria se produce en dos niveles, en primer grado, cuando se articulan dos disciplinas y, en segundo grado, cuando son más de dos disciplinas y el objeto de estudio es más complejo (Haidar, 1998).

La construcción de mi objeto de estudio tiene una perspectiva interdisciplinaria de segundo grado, porque articula a más de dos disciplinas en la cual, según ilustra el cuadro 2, la antropología contribuye al tratamiento de las categorías mito, símbolo y valores; la axiología con valores; la semiótica con símbolo y valores.

Cuadro 2: Las disciplinas y categorías implicadas en el objeto de estudio.

DISCIPLINAS	CATEGORÍAS		
	Mito	Símbolo	Valores
Antropología	X	X	X
Axiología			X
Semiótica		X	X

Estas categorías son abordadas con detenimiento, permitiendo comprender el sentido en que serán usadas en el análisis del corpus de los relatos míticos, objeto empírico de la investigación, y de cuyo procedimiento doy cuenta en seguida:

1.2. El tratamiento metodológico de las categorías

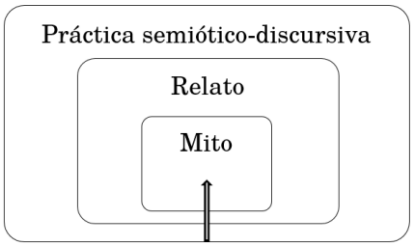
Metodológicamente procedí mediante la construcción de definiciones operativas de las categorías principales, para la cual analicé, crucé y discutí las diversas posturas intra e interdisciplinaria, tomando distancia o proximidad teórico-metodológica.

El mito, en cuanto relato oral[5], pertenece al ámbito del discurso, y como tal se halla

[5] Roland Barthes escribió que "innumerables son los relatos del mundo. Ante todo, hay una variedad prodigiosa de géneros, distribuidos entre sustancias diferentes, como si toda materia fuese buena para el hombre para confiarle sus relatos: el relato puede estar sustentado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o inmóvil, por el gesto y por la mezcla ordenada de todas estas sustancias: está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela corta [...], la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado [...], la vidriera, el cine, los cómics, las noticias periodísticas, la conversación" (1993, p. 163). En esta multiplicidad de géneros, interesa ubicar con precisión al mito como perteneciente al relato oral, cuya transmisión intergeneracional está garantizada, como sostuvo J. A. González (1997), por la tradición oral, y es característico de las sociedades con pensamiento mítico, porque buena parte de su *ethos* cultural participa de ese "texto" tradicional. Sin embargo, Algirdas J. Greimas y J. Courtés (1982) aclararon que el vocablo "relato" pertenece al lenguaje común y que es usado para referir al discurso narrativo de carácter figurativo. Pero esta descripción puede también llevarnos hacia la diversidad de las formas narrativas, frente al infinito de relatos (de hecho, así lo hace). Por tanto, resulta conveniente usar la denominación de relato oral como una especificidad entre ambas generalidades y que, además, por su validez instrumental, es aceptado dentro del lenguaje científico de los antropólogos, semiólogos, analistas del discurso y otros.

subsumido en las "prácticas culturales" como "prácticas semiótico-discursivas" (Haidar, 1994 y 1998). Las prácticas culturales se materializan en "prácticas semiótico-discursivas". Lo semiótico es entendido "como el funcionamiento simbólico en la dimensión no verbal, y lo discursivo en la materialidad verbal" (Haidar, 1994, p. 119). Una consecuencia lógica de esta propuesta es que, como permite visualizar el gráfico 1, el relato se halla subsumido en las prácticas semiótico-discursivas, el mito en el relato, y los valores se cristalizan en el mito.

Gráfico 1: La subsunción de las categorías.



1.3. La orientación de los estudios de los valores

El estudio de los valores a través del análisis de los mitos es solo una forma de abordar la axiología de una sociedad determinada. Cuatro casos pueden ilustrar otras tantas orientaciones de los estudios de los valores:

a. Los valores y las técnicas cuantitativas

En Caracas, Venezuela, en la década de los 60, el sociólogo Orlando Albornoz y su grupo de investigación consideraron a la escuela como una institución destinada a la transmisión de ciertas técnicas y pautas del hacer y del pensar común que una sociedad concibe indispensable para mantener y garantizar su permanencia y desarrollo; pero reconocían que, al mismo tiempo, otras instituciones jugaban también roles importantes en el proceso educativo como los medios masivos de comunicación, entre ellas la televisión, influyendo, particularmente, en el área de la conducta humana: en la construcción del sistema de valores, en la formación de ciertas corrientes de opiniones, y condicionando las prácticas socioculturales de los televidentes.

Albornoz, auxiliado por un grupo de estudiantes universitarios, realizó una investigación entre los maestros de educación primaria, cuya hipótesis de investigación fue: "las escalas de valores que transmiten la escuela primaria y la televisión, en Venezuela, son distintas". De la hipótesis descrita desprendieron una segunda que dice: "la distinción que se observa entre las escalas de valores que transmite la escuela primaria y la televisión en Venezuela es tal que los valores de una y otra son opuestos y contradictorios" (Albornoz, 1962, p. 13).

Para realizar la investigación intervinieron los estudiantes de la asignatura de Sociolo-

gía de la Educación en la Escuela de Educación de la Universidad Central de Venezuela y los del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación del Instituto Pedagógico. El profesor Albornoz y sus alumnos construyeron una tabla de valores *a priori* que, en su opinión, "transmitía la escuela". La tabla axiológica referida estuvo compuesta por 37 valores agrupados en valores económicos, religiosos, familiares, sociales, éticos, estéticos y salud. La investigación tenía que averiguar qué valores de la tabla preconstruida eran transmitidos por los maestros en la escuela primaria.

No obstante, un análisis rápido del conjunto de valores propuestos detecta algunas incoherencias, por ejemplo, "compre productos nacionales" aparece entre los valores económicos, "somos hijos de la naturaleza" entre los valores religiosos que, desde mi punto de vista, no son cualidades axiológicas.

La encuesta fue aplicada en una muestra que representó el 17 % de un universo de 5,699 maestros de las escuelas oficiales y privadas del área metropolitana del Distrito Federal. Participaron 74 estudiantes que obtuvieron un total de 711 encuestas aplicadas. Los encuestadores recibieron la instrucción de solicitar que los maestros indicaran cualquier valor de la tabla que según su consideración transmitían en su práctica educativa.

Los resultados obtenidos de la encuesta fueron sometidos a un proceso de tabulación para determinar el grado de las frecuencias y estar en condiciones de reconstruir la tabla *a priori* en otra que reflejaría la tabla "objetiva" de valores que era transmitida en el proceso educativo en las escuelas primarias metropolitanas.

La investigación referida la realizaron en mayo de 1961. Entre mayo y junio de 1962, siguiendo el mismo procedimiento, profesor y estudiantes arribaron a la construcción de otra tabla de valores *a priori* que era transmitida por la televisión venezolana. Esta tabla estuvo compuesta por 66 valores, cuyo examen también detecta algunas dificultades en el reconocimiento de lo que son las cualidades axiológicas. Los 66 valores fueron tipologizados y agrupados en valores económicos, políticos, religiosos, familiares, sociales, éticos, estéticos, jurídicos y sexuales.

El informe de investigación concluyó afirmando que "los resultados de la investigación demuestran afirmativamente las hipótesis formuladas" (Albornoz, 1962, p. 84); es decir, que, efectivamente, son distintas y contradictorias las tablas de valores que transmiten la escuela y la televisión en Venezuela.

La encuesta es una técnica que en las ciencias sociales no goza de consenso sobre su credibilidad y validez. Algunas veces permite medir las tendencias de opiniones, cuya muestra no siempre representa cabalmente la opinión de su universo. Esta técnica parte del supuesto de la existencia de una población homogénea, social, política, económica e ideológicamente, y que sus miembros coinciden en sus opiniones, juicios, conceptos, aspiraciones y puntos de vista acerca de los diferentes aspectos sobre los cuales son consultados. Desgraciadamente las homologaciones, e incluso los resultados, pueden ser promovidas y manipuladas en muchos casos. La investigación que comento presentaba dos tablas de valores

construidas de modo *a priori*: una para la escuela y otra para la televisión. Este hecho ya predispone de alguna manera los resultados. Los encuestados solo tenían que elegir los valores que las tablas les presentaban como posibles transmitidos en el proceso de educación primaria y en los programas de la televisión venezolana.

Por otra parte, una de las limitaciones para los investigadores individuales es la considerable demanda de inversión de recursos humanos, económicos, temporales, técnicos y materiales que requiere como resultado del carácter masivo de esta técnica de investigación, lo cual restringe y limita seriamente la posibilidad de que cualquier persona pueda realizar una encuesta.

Asimismo, la investigación por encuesta está sujeta a todos los errores implícitos que surgen cuando se pretende medir y reducir las preferencias, comportamientos, opiniones y otros rasgos que pertenecen a los ámbitos subjetivos de una persona o de una colectividad, a los niveles de una variable matemática o estadística. Aquí se plantea un viejo debate entre la investigación cualitativa y cuantitativa.

Por corresponder a un momento histórico determinado, la encuesta no puede explicar la evolución de un conflicto, problema o situación, porque la encuesta tiende a congelar la realidad que investiga: esta es otra limitación de esta técnica. En lo correspondiente a la escala de valores, esta es determinada por situaciones temporales, sociales y físicas específicas; lo que hace que un valor no sea estático ni definitivo, condicionado por un contexto determinado puede dejar de tener importancia o empezar a tenerlo, puede convertirse de superior y positivo, en inferior y negativo y viceversa, puede desaparecer o cambiar de posición al interior de una tabla axiológica. Es decir, un valor no está dado de modo absoluto: esto es un principio metodológico de consideración permanente.

El hecho de depender de una muestra representativa, limita los alcances y credibilidad de la encuesta, ya que el procedimiento es siempre el mismo: realizar ciertas proyecciones, extrapolaciones o inferir categorías generales sobre la base de los datos provenientes de un grupo reducido de personas.

Finalmente, desde el plano teórico, la crítica se dirige hacia la imposibilidad de reconstruir una totalidad sociocultural solamente a partir de algunos datos particulares, con lo cual se está negando la categoría de totalidad que caracteriza e identifica a los fenómenos socioculturales.

b. Los valores en el discurso autobiográfico

Dalia Ruiz (1998), en "Funcionamiento axiológico", apartado 2 del capítulo 6 de su tesis doctoral *Tejiendo discursos se tejen sombreros: Identidad y práctica discursiva*, desarrolló una interesante propuesta del estudio de los valores a partir del análisis del discurso autobiográfico de los becaleños (en México).

Los elementos axiológicos se presentan en el discurso autobiográfico de manera recurrente, y Dalia Ruiz los estudió, junto a los estereotipos y los sobreentendidos, con la fi-

nalidad de demostrar el funcionamiento particular de dichos marcadores de la identidad sociocultural. La autora sostuvo que "los elementos axiológicos [...] remiten a la identidad sociocultural; mediante ellos, los sujetos exponen su concepción del bien y del mal, de lo bonito y lo feo, de lo bien hecho y lo mal hecho, etc.; con relación a ellos mismos, a los otros, a objetos, acontecimientos, e incluso a acciones [...]" (Ruiz, 1998, p. 597); y, siguiendo a Kerbrat-Orecchioni, clasificó al campo axiológico en peyorativas (expresiones desfavorables) y elogiosas (expresiones de alabanza), que en realidad no es sino una forma homóloga de evidenciar la polaridad de los valores en negativas y positivas e inferiores y superiores, con relación a las cuales la actitud valorativa del sujeto, u operador de subjetividad como la denomina la autora, se halla frente a una opción de elección, sin posibilidad de neutralidad.

Dalia Ruiz identificó los elogios y los peyorativos en el discurso autobiográfico y, para su análisis, los extractó en frases cortas ("allá se encuentran buenos amigos", "no sé cómo se llamaban esos animales que comían a la gente, eran muy malos, parecen como perros [...]"). La autora constató que los peyorativos no se presentaban con frecuencia debido a que son términos censurados socialmente, conocidos como "groserías" e indicadores de "mala educación" y que, si forma componente del discurso, estos aparecen encubiertos, por ejemplo, por un "no sé qué" o un equivalente.

> Los elementos axiológicos –argumentó la autora–, ya sean de elogios o peyorativos, tienen el papel de detonadores ilocutorios con efectos inmediatos y en ocasiones pueden ser violentos; es por tal razón que en general se les maneja con precaución, e incluso se atenúan para el caso de los axiológicos en general con litotes, figuras que consisten en presentar menos de lo que se quiere expresar; y solo para los peyorativos con eufemismos, que conllevan como modo de expresión de las ideas la suavidad y el decoro. (Ruiz, 1998, p. 601)

El principal objeto de estos discursos es la vida, pero ella está en relación de implicación con el trabajo, el tejido, la familia y el pueblo, que aparecen de manera reiterativa en las prácticas discursivas autobiográficas. No es posible hablar de la vida sin hacer referencia a uno u otro. De ahí que los rasgos axiológicos que se presentan puedan afectar de manera particular a uno o a más; es esta relación analógica la que permitió establecer a Dalia Ruiz una serie de cinco ejes de análisis para ilustrar el funcionamiento de los elementos axiológicos, estos son: vida y trabajo/tejido, vida y familia, familia y tejido/trabajo, vida y pueblo, pueblo y tejido/trabajo:

El primer eje, *vida y trabajo/tejido*, desde el discurso de una mujer de 62 años, ilustra que esta se autodefinió como "trabajadora", que "nunca ha sido floja". En Bécal como en otros pueblos existen sujetos flojos y no flojos, pero una de las peores ofensas entre estos sujetos es llamar flojo a alguien, pues la imagen de perezoso, descuidado y negligente nadie la asume para sí mismo; sin embargo, para quien siempre puede presentarse esta atribución es para el "otro", principalmente de las suegras a las nueras o a los yernos; de los dueños de

la casa a los parientes arrimados; de los no indios a los indios (Ruiz, 1998I). En todo caso, para usar las categorías asumidas por la autora, estamos ante una suerte de autoelogio del "yo" que se define en relación de polaridad peyorativa con los "otros" que les atribuyen cualidades axiológicas negativas e inferiores. No obstante, el autorreconocimiento como "trabajadora" no impide que sea consciente que, a pesar de trabajar mucho, se mantiene en condición de pobreza, con carencias en la satisfacción de sus necesidades básicas.

El segundo eje, *vida y familia*, presenta la relación con la familia constituida generalmente por miembros de tres generaciones que, aún con conflictos, mantiene en contacto permanente a hijos y padres, hasta que la muerte los separa. La autora ejemplificó con el discurso de una becaleña que narró cómo le habló su madre cuando decidió irse a vivir con un hombre: "Yo nunca te he pegado porque no fuiste malcriada". "Nunca te (he) hecho nada porque tú eres muy buena gente conmigo". En estos extractos autobiográficos, que expresan la relación vida y familia, hay referencia elogiosa (sigo usando las categorías asumidas por la autora) de la madre a la hija de "no-malcriada"; es decir, de "buena gente", que implica las cualidades positivas de educada, culta y cortés; como opuesto a "malcriada"; es decir, de "mala gente", que implican las cualidades negativas de carencia de educación, ser grosera y descortés.

El tercer eje, *familia y tejido/trabajo*, explica que la familia soporta las consecuencias económicas que se derivan del tipo de vida y de la actividad laboral, situación con la que los tejedores no están de acuerdo y por la que acusan al comerciante. De un conjunto de cuatro enunciados, la autora extractó a los elementos axiológicos: difícil, bueno, malo y mejor, que marcan una divergencia radical de las dificultades en oposición a lo fácil, lo malo a lo bueno, y lo peor a lo mejor.

El cuarto eje, *vida y pueblo*, da cuenta de los elementos a través de los cuales los sujetos estudiados reconocen al pueblo: un conjunto de personas, el espacio en el que nacieron, y el territorio sobre el que se realiza una determinada actividad. "Los nacidos en este pueblo –escribió la autora– experimentan satisfacción por este hecho y por las relaciones que en él se tejen: comparan los cambios físicos que Bécal ha experimentado a través del tiempo y atribuyen su belleza actual a efectos de la modernización, 'ahora ya no es igual que antes'. Alejarse temporalmente de él, les propicia preocupación de tal forma que le confieren características de ser animado para elaborar símiles de despedida y completar el cuadro de valoraciones de apreciación en relación con su tierra" (Ruiz, 1998, p. 613).

El quinto eje, *pueblo y tejido/trabajo*, refiere a que se pueden observar que los ejemplos dados son evaluadores congruentes con el sistema de apreciación de los sujetos que toman partido con relación al objeto discursivo: "Es bonito el sombrero, pero también es todo el día y no alcanzas casi nada con el sombrero". En efecto, este y otros ejemplos, ilustran que los elementos axiológicos están relacionados con lo afectivo (en tanto subjetivo) y lo emocional ("es bonito el sombrero"), pero al mismo tiempo hay presencia de "(des)valorización" propiciada por la tristeza porque la situación laboral no es mejor ("no alcanzas casi

nada con el sombrero").

En suma, desde mi apreciación, la propuesta de Dalia Ruiz resulta interesante para aproximarse a la axiología de los integrantes de cualquier sociedad. A diferencia del resultado de las encuestas que pueden perfilar un conjunto de pautas axiológicas artificiales, el resultado del estudio de la práctica autobiográfica proyecta la asunción de las pautas axiológicas de los sujetos enunciadores (la *yoidad*) con relación a los sujetos referidos (la *otredad*).

c. Los valores en la reflexión de la filosofía de la cultura

El aceptar que, si ha de existir la sociedad humana, son inevitables los mitos que nos enseñan aquello que los valores representan, no le privó a Leszek Kolakowski, en *La presencia del mito* (1975), reflexionar sobre el mito y el valor.

Sin importarle construir una definición, Kolakowski atribuyó al mito una función especialmente significativa. Más bien utilizó el concepto generalizado de mito como red para capturar un determinado componente estable y constitutivo de la cultura. Uno de los postulados de mucho interés, y por supuesto muy convincente, es que la presencia del mito se extiende más allá de los mitos "cosmogónicos o de origen" (para usar la clasificación de M. Eliade), llegando hasta determinadas construcciones presentes en todas las formas de comunicación humana: en los ámbitos de la historia, del derecho, de la vida intelectual, de la creación artística, del lenguaje, de la configuración de los valores humanos, de la praxis tecnológica, de la vida sexual y afectiva.

Para Kolakowski, el mito es de carácter cosificante; por tanto, es opuesto a la libertad porque ubica al hombre como algo que viene a ocupar un lugar en una construcción que ya estaba terminada, aunque sea virtualmente, antes de que este llegara. Argumentó que "el mito solo puede ser aceptado si se convierte, para la mirada del individuo, en una suerte de imposición a la que está sometida igualmente toda la sociedad en que aquel participa" (1975, p. 27). De ahí que si el mito es identificado u homologado con el valor –como de hecho lo hace Kolakowski–, entonces ambos implican una renuncia a la libertad, a la inicialidad del ser humano, porque imponen al hombre un modelo acabado e incuestionable.

Tal vez la afirmación anterior podría relativizarse, porque existen mitos liberadores, especialmente cuando coexisten las clases hegemónicas con las subordinadas. Las primeras pueden manipular al mito "como justificante" del *statu quo*, pero en las segundas pueden también surgir mitos que orienten hacia la destrucción del orden impuesto.

La afirmación que "quien se aviene a elegir entre los valores heredados se entrega a la limitación de la existencia cosificada" (1975, p. 29) también parece un tanto exagerada, porque desde el punto de vista axiológico, ni los sujetos son pasivos ni los valores son estáticos. Si la enculturación se basa en el dominio que ejerce una generación sobre la otra, este proceso implica también cierta capacidad en el sujeto de discernir con relación a lo que debe asimilar o rechazar de los rasgos culturales para su desenvolvimiento adecuado en su

cultura y en el contacto con otras. Asimismo, está el hecho de que, para un mismo sujeto, en contextos determinados, algunos valores pueden tornarse de positivos en negativos o de superiores en inferiores y viceversa. Además, y de hecho es así, la identificación de un valor puede constituirse en un factor de praxis social que puede ir desde su realización hasta su conjunción, o desde una virtualización hasta su disjunción.

"El valor es el mito: es algo trascendente" afirmó enfáticamente Kolakowski. ¿Qué fundamento le llevó a tal afirmación? Para Kolakowski, el mundo de los valores es una realidad mítica porque vivimos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas en la medida en que están provistas de cualidades valiosas, como si participaran de una realidad que transciende de manera absoluta la totalidad de la experiencia posible. De ahí que, según él, se conozca a esta realidad trascendente como anterior a cualquier experiencia, a cualquier historia, a cualquier ser humano, a cualquier vida personal, a cualquier convivencia social de los hombres: en última instancia se la conoce solamente como hechos de valor.

También la afirmación anterior es debatible. Es cierto que el proceso de valoración tiene un alto contenido subjetivo, de ahí que se le homologue como operador de subjetividad, pero es cierto también que el valor no existe independiente de un objeto (entendido en su compleja magnitud), este es su portador o soporte. De ahí que sea importante considerar que el valor surge en una relación entre lo subjetivo y las cualidades axiológicas del objeto: un sujeto valorando y un objeto valorado.

El hombre se concibe de dos modos: 1) entre la situación de su dependencia fáctica de la atmósfera de los valores que respira y en la que se reencuentra y 2) su capacidad para combatir la presencia del orden dado mediante la posición de sí mismo. Entonces, si la cosificación anula la creatividad, esta adquiere sentido solo en la discontinuidad de aquella, de ruptura de su dependencia de los valores impuestos. Sin embargo, como sostuvo el autor, la liberación o discontinuidad total es una ilusión o una degradación. Si el valor identificado con el mito es cosificante, si ya "soy un animal domado", por haber absorbido los valores de mi cultura como mis propias cualidades, la liberación total o global es imposible. Contrariamente, el hombre debería abandonar la totalidad de sentido de la cultura interiorizada por él; es decir, dejar de comprenderla, y esto de alguna manera no es más que otra ilusión.

No obstante, con relación a ciertos ámbitos de la vida social existen liberaciones parciales frente a la coacción a que pueden estar sujetas. Es un hecho reconocido tanto en la sociología, la psicología, la axiología y naturalmente en la antropología que, en el individuo, la absorción temprana de los valores no es incólume. El actual contexto de un mundo moderno hace que no exista ninguna sociedad aislada de las demás, sino más bien existe una serie de redes que la articula de modo equitativo, hegemónico o subordinado. Por tanto, los miembros de cualquier sociedad incorporan frecuentemente un conjunto de valores nuevos, transgrediendo los límites de la cultura propia. Además, hay que tener presente el

principio antropológico que la enculturación no es absoluta, entre una y otra generación existen rupturas de diversas magnitudes. En este sentido, fue correcta la afirmación de Kolakowski que "la raíz de cualquier rebelión es una parte de la misma cultura contra la que el hombre se vuelve" (1975, p. 30).

Pero al mismo tiempo, con lo anterior estoy negando, discrepando aquí con Kolakowski, que exista un orden de valores acabado, que metafóricamente representaría una prisión: si esto fuera así, sería imposible las grandes reformas morales.

Por otra parte, el autor comentado postuló correctamente que los valores de una cultura no son realizables totalmente. La mayor parte de las conductas humanas representan compromisos en los cuales el rescate de un valor, logrado a medias o en parte, se obtiene a cambio de renunciar a su rescate global; esa renuncia, a su vez, se hace en favor del rescate de otro valor. Me parece bastante obvio este postulado en razón que un valor siempre se presenta en polaridad, y si se elige uno positivo o superior se descarta el negativo o inferior, viceversa, si se elige uno negativo e inferior se descarta el positivo o superior. La observación anterior introduce también a la comprensión de que no siempre, ni menos fácilmente, se imponen los valores supremos. También resulta obvio que los valores totales son irrealizables: si así fuese, ya no hubiese necesidad de "elección", además, las escalas de valores humanos nunca son estáticas ni eternas, varían según los contextos específicos.

En síntesis, resulta rescatable un conjunto de reflexiones kolakowskianas acerca de los mitos y los valores, pero me parece saludable una dosis de actitud vigilante con relación a ciertos postulados de carácter absoluto.

d. Los valores en el análisis de los rituales

Victor Turner (1999), al estudiar los símbolos en los rituales ndembu, identificó a los símbolos dominantes y suplementarios. Los primeros no son meros medios para el cumplimiento de los propósitos expresados en un ritual determinado, sino también se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos; así, V. Turner accedió en sus estudios hasta los valores axiomáticos de los ndembu[6].

El contexto sociopolítico en el que Turner investigó a los ndembu, es el de la dominación colonial inglesa a un sector del África. Turner fue investigador del Rodhes-Livingstone Institute for Sociological Research, de Rodesia del Norte (hoy Zambia), fundada en 1938, cuya finalidad era "estudiar [...] el problema del establecimiento de relaciones permanentes y satisfactorias entre nativos y no nativos" (Melgar, 1988, p. 18). En consecuencia, el Instituto orientó sus investigaciones hacia el "análisis de situaciones" para que los administradores vieran con claridad las fuerzas a las que se enfrentaban. No obstante, entre esas "fuerzas", el ritual ocupaba una posición secundaria. De ahí que hasta 1961, de 99 obras publicadas, solo tres tenían por objeto de estudio al ritual. En 1966, solo cuatro pu-

[6] Para una reseña biográfica de Turner ver "El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Victor Turner" de Ricardo Melgar (1998).

blicaciones (dos de Turner) hicieron del análisis e interpretación del ritual su objeto de estudio.

Dos son los principios básicos que influyen en las pautas residenciales ndembu: la filiación matrilineal y el matrimonio virilocal. Los ndembu trazan la descendencia a través de las mujeres porque "la sangre de la madre es manifiesta y evidente por sí misma, mientras que nunca se puede saber con certeza quien ha sido el genitor" (Turner, 1999, p. 6). La matrilinealidad implica descendencia y control de la herencia y el matrimonio implica la patrilocalidad.

La economía ndembu es de agricultura de azada complementada con la caza. Están organizados en poblados y estos en vecindades con extensión territorial cambiante, de fluida e inestable composición social. Cada poblado tiene sus caciques, pero la vecindad en su conjunto tiene un caudillo, cuyo poder político es formal, en cambio sí goza de gran prestigio social y moral.

Inicialmente, Turner se interesó por el acopio de información sobre el parentesco, las estructuras de los poblados, el matrimonio, el divorcio, los presupuestos familiares e individuales, la política tribal y del poblado, y el ciclo agrícola. Aun cuando ya dominaba la lengua nativa, se sentía un simple espectador de la vida cotidiana y religiosa ndembu. Luego empezó a ver la necesidad de superar sus prejuicios y estudiar los rituales. Observó algunos de ellos. Pero una cosa era observar y otra comprenderla adecuadamente. Empezó a tener entrevistas con un jefe excepcionalmente competente y le facilitó un inventario de nombres de los rituales y sus breves descripciones. Después fue invitado a un ritual de cazadores con armas de fuego y allí comprendió que una actividad económica, la caza, apenas podía comprenderse sin entender antes el lenguaje del ritual. Empezó a comprender los símbolos, la organización social, y que un conjunto de datos numéricos, genealogías, censos, sucesión a los cargos, herencias, podían entenderse en su totalidad únicamente a la luz de los valores encarnados y expresados mediante símbolos en las ceremonias rituales.

Mónica Wilson fue decisiva en su metodología de interpretación de los símbolos. Wilson escribió que "cualquier análisis que no se base en una traducción de los símbolos utilizados por la gente, de la cultura examinada, resulta sospechoso" (citado por Turner, 1988, p. 21). En consecuencia, Turner, además de hacer suyo el principio metodológico propuesto por Wilson, fue más allá y planteó que:

> La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) la forma externa y características observables; 2) las interpretaciones nativas (exegético) ofrecidas por los especialistas religiosos (esotérico) y por los simples fieles (exotérico); y, 3) los contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo. (1999, p. 22)

Con la tercera propuesta, Turner tomó distancia de Nadel y Mónica Wilson que descartaban del análisis a los símbolos no comprendidos; en cambio, se acercó a Carl Jung cuando este planteó que el signo refiere a lo conocido, y el símbolo a lo relativamente des-

conocido, pero que, a pesar del cual, se reconoce o se postula como existente; asimismo, se alejó de los psicoanalistas que consideraron que la mayoría de las interpretaciones indígenas de los símbolos son irrelevantes (Turner, 1988 y 1999).

En la *Selva de los símbolos* (1999), Turner sostuvo que el antropólogo puede justificar su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más profunda y más comprensivamente que los propios actores, en razón del uso de técnicas y conceptos especiales que le hacen capaz de contemplar el ritual como ocurrida en una totalidad de entidades coexistentes (grupos, subgrupos, categorías o personalidades), y también las barreras entre ellos y sus modos de interconexión. El antropólogo, que conoce la estructura de la sociedad, no tiene prejuicios particulares y puede observar las interconexiones y los conflictos reales entre personas y grupos, y la medida en que perciben la representación ritual. Posición semejante expuso en *El proceso ritual* cuando escribió que "los antropólogos de nuestro tiempo, trabajando con las mejores herramientas conceptuales que les han sido legadas, pueden hacer ahora inteligibles muchos fenómenos crípticos de la religión en las sociedades preliterarias" (1988, p. 16).

La observación repetida del ritual permitió construir un modelo de la "pauta real" de los ndembu; en cambio, desde las informaciones construyó un modelo de la "pauta ideal". Entonces pudo establecer las desviaciones entre una y otra. Asimismo, Turner logró identificar en los rituales estudiados un conjunto de fines (y metas) explícitos e implícitos. Los primeros eran verbalizados, los segundos inconfesos e inconscientes. Lo inconfeso podía ser verbalizado por una minoría de personas inteligentes y tiene que ver con la reordenación de las relaciones sociales en el campo considerado. Lo inconsciente era revelado en la forma del simbolismo ritual y en el estudio comparativo de las discrepancias de su significado de los símbolos señalados por los ndembus en diversos contextos rituales (Turner, 1999).

Nuevamente, Wilson tuvo influencia decisiva en Turner:

> Los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo [...] en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales veo la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas. (Wilson, citado por Turner, 1988, p. 18)

De allí que Turner argumentase que, si el punto de vista de Wilson era acertado, entonces el estudio del ritual estaba acorde con la finalidad del Instituto de estudiar el problema del establecimiento de relaciones permanentes y satisfactorias entre nativos y nonativos, porque él consideraba que las "relaciones satisfactorias" dependían de un entendimiento mutuo.

Dos son los tipos de ritos que Turner identificó: de las crisis vitales y de aflicción. En estas últimas identificó tres tipos de aflicción causados por la sombra de un cazador, de una mujer y los de cualquier sexo, a los que les corresponde los ritos de cacería, fertilidad y de curación, cuyos actores son respectivamente hombres, mujeres y ambos. Nuestro autor

afirmó que el rito tiene tres propiedades: 1) la condensación (muchas cosas y acciones representadas en una sola formación), 2) un símbolo dominante (que es una unificación de significata dispares), y 3) la polarización del sentido (en ideológico y sensorial). El polo ideológico hace referencia al orden moral y social, a los principios de organización social, a los tipos de grupos y normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En cambio, el polo sensorial refiere a los fenómenos y procesos naturales y fisiológicos (está relacionado con la forma externa del símbolo). En el polo ideológico se encuentran una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales. En el polo sensorial se encuentran significata de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos.

Asimismo, Turner distinguió entre los símbolos dominantes e instrumentales. Los dominantes, que constituyen la segunda propiedad del rito, se encuentran en muchos contextos rituales diferentes, unas veces presiden toda la ceremonia, otras solo fases particulares. Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en lo social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura. El árbol chikoli, por ejemplo, es un símbolo dominante en el mukanda, rito de circuncisión, y representa al falo erecto, la masculinidad adulta, la fuerza, la destreza en la caza y la salud hasta la vejez. "[...] Sin que importe el orden de su aparición se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad ndembu" (1999, p. 35).

En contraste, los símbolos instrumentales deben ser contemplados desde el punto de vista de su contexto más amplio (del sistema total que constituye un ritual dado). Cada ritual tiene su propia manera de interrelacionar los símbolos, su propia teleología, sus fines explícitos y los "símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines" (1999, p. 35).

Los símbolos rituales se refieren a lo que es normativo, general y característico de individuos únicos. Así, por ejemplo, los símbolos ndembu se refieren, entre otras, a las necesidades básicas de la existencia social (la caza, la agricultura, la fertilidad de las mujeres, las condiciones climáticas favorables...) y a los valores compartidos de cuya vigencia depende la vida comunitaria (la generosidad, la camaradería, el respeto a los mayores, la importancia del parentesco y la hospitalidad...) (Turner, 1999).

Con propiedad escribió Turner que "[...] cualquier tipo de vida social coherente, organizada, resultaría imposible sin la suposición de que ciertos valores y normas tienen carácter axiomático y son obligatorios para todos" (1999, p. 44). Sin embargo, en la práctica pueden ser incoherentes e incluso conflictivos como reflejo de la incoherencia entre "las pautas ideales" y "las pautas reales".

"Además, las normas sociales, por su propia naturaleza, imponen represiones no naturales a aquellos que por sus disposiciones biopsíquicas tienden a adoptar ocasional o habitualmente formas de conducta supranormal o anormal" (1999, p. 44). En consecuencia, una de las funciones del ritual es que él adapta y readapta periódicamente a los individuos

a las condiciones básicas y a los valores axiomáticos de la vida social. De ahí que:

> Un aspecto del proceso de simbolización ritual entre los ndembu [sea][...] hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos. Asociado a este proceso de revelar lo desconocido, lo invisible o lo oculto, se desarrolla el proceso de hacer público lo que es privado, o social lo que es personal. (1999, p. 55)

Lo anterior ocurre porque "todo aquello de lo que no pueda demostrarse que se ajusta a las normas o es expresable en términos de los valores de la sociedad ndembu resulta potencialmente peligroso para su cohesión y para su continuidad" (1999, p. 55). De ahí que, por ejemplo, en el isoma, rito de fertilidad femenina, la confesión pública se relacione con la restauración de la salud y fertilidad femenil. En cambio, llevar oculto un rencor afecta la fertilidad de alguna agraviada adulta. Lo expuesto nos ubica de cara al aspecto normativo del rito que regula las relaciones de los ndembu.

En "Entre lo uno y lo otro: el período preliminar en los 'ritos de pasaje'", Turner expuso que los instructores revelan a los neófitos los nombres reales (secreto para los profanos) de las deidades y espíritus que presiden los ritos. Se instruyen en teogonía, cosmogonía e historia mítica de la sociedad y cultos respectivos. "Gran importancia se otorga a guardar el secreto en torno a la naturaleza de los sacra, las fórmulas recitadas y las instrucciones que se dan acerca de ellos. Este secreto constituye el punto crucial de la situación liminar, ya que también se imparte instrucción sobre las obligaciones éticas o morales sobre las reglas legales y del parentesco, y sobre cuestiones de tecnología, para capacitar a los neófitos para su futuro oficio, pero en ninguno de estos casos se impone interdicción alguna a los conocimientos recibidos, que tienden a hacer comunes hasta entre las personas no iniciadas" (1999, p. 114).

Los símbolos racionales o no lógicos "surgen de presupuestos básicos individuales o culturales, generalmente inconscientes, a partir de los cuales toma cuerpo la mayor parte de la acción social. Son ellos los que proporcionan el núcleo sólido de la vida mental y emocional de cada individuo o grupo. No significa esto que sean irracionales o incapaces de adaptarse, o que sea imposible pensarlo de manera razonable, sino más bien que no tienen su origen en procesos racionales. Cuando ellos entran en juego, los factores, tales como datos, evidencias, pruebas, y los hechos y procedimientos del pensamiento racional, resultan ser secundarios y carentes de importancia" (Warner citado por Turner, 1999, p. 120).

El núcleo de lo que Turner denominó los sacra no lógicos constituye el núcleo simbólico de todo el sistema de valores y creencias en una cultura dada, su paradigma, su arquetipo y su medida última. "Así, la comunicación de los sacra enseña a los neófitos a pensar con un cierto grado de abstracción sobre su medio cultural, al tiempo que les proporciona los patrones últimos de referencia. A la vez esta comunicación, según se cree, cambia su naturaleza, los transforma de un tipo de ser humano en otro. Une de la manera

más íntima al hombre con su oficio. Pero, durante un tiempo variable, antes de eso ha habido un hombre carente de compromisos, un individuo más que una persona social, viviendo en una comunidad sagrada de individuos" (1999, p. 120).

En el isoma, el fin explícito es suprimir los efectos de una desgracia, enfermedad debida a la desaprobación de la sombra ancestral o a una violación del tabú, y la maldición causada por una persona viva. El fin implícito es el restablecimiento de la relación adecuada entre la matrilinealidad y el matrimonio, la reconstrucción de las relaciones conyugales entre la mujer y el marido, y el conseguir que la mujer, y en consecuencia el matrimonio y el linaje, sea fecunda. Ambos fines tienen como elemento común la fertilidad de la mujer, cualidad biológica altamente valorada entre los ndembu, en torno a la cual se ubica una relación de armonía entre los humanos y sus antepasados (sombras), hacer recordar dicha relación constituye el nudo estructural de un matrilinaje con residencia virilocal. Pero una maldición de una persona viva puede causar la desgracia, de ahí la importancia de la confesión pública para expiar al mal de la paciente.

A partir del estudio del mukanda, Turner afirmó que:

> En la cultura ndembu, como en todas las demás culturas, los valores abstraídos del proceso social no forman un conjunto ordenado sino más bien una mezcla de disparidades. El "sistema" en una sociedad surge o bien de un proyecto a largo plazo o de los intereses inmediatos. El hecho de que los valores sean una mezcla de disparidades da flexibilidad a la vida social, ya que la mayor parte de las acciones intencionales pueden ser entonces justificadas aduciendo algún criterio de general aceptación, pudiendo ignorarse otros criterios, cuando parecen invalidar la acción contemplada. (1999, p. 200)

La idea expuesta coincidió con los argumentos de Gluckman y Colson, quienes sostuvieron que las personas que mantienen entre sí vínculos concretos en determinados conjuntos de relaciones consuetudinarias aparecen enfrentadas en otros. De ahí que sean "[...] los fines, los designios, los proyectos los que imponen una sistematización a los valores; la estructuración de estos depende de los fines de los participantes en cada situación concreta" (1988, p. 201).

En la reclusión del mukanda, los novicios tenían que responder a los acertijos, sino recibían castigos. Les enseñaban a obedecer y respetar a los mayores. Recibían instrucción no solo de los funcionarios del pabellón, sino también de los ancianos que los visitaban. Les enseñaban a no jurar, evitar el adulterio, no robar, no mentir, obedecer las tareas, ser hospitalarios, no burlarse de los viejos, y ser amables con sus pares. Cuando iban de caza, les decían que fueran valientes y les advertían contra la tentación de recurrir a la hechicería.

En el mukanda, las relaciones categoriales constituyen un aspecto durable que adquiere importancia en el campo ritual. Estas relaciones subrayan más la semejanza que la interdependencia como base de clasificación. El mukanda expresa la existencia de clases tan amplias: hombres, mujeres, ancianos, niños, casados y no casados. Dichas categorías establecen cortes transversales y vinculan entre sí a los componentes de los distintos grupos

corporativos. Representa la unidad y continuidad de la sociedad en su conjunto, puesto que tienden a representar constantes universales y las diferencias de edad, sexo y rasgos somáticos. Los grupos del sistema social son minimizados y desplazados por la fuerza del centro de la atención y el interés ritual.

Las categorías sociales aparecen en opuestos: hombres/mujeres, ancianos/niños, viejos/jóvenes y circuncisos/incircuncisos, efectuándose una transferencia de las luchas entre los grupos corporativos a la polarización de las categorías sociales.

El mukanda es fundamentalmente un ritual represivo, y no un ritual de rebeldía o exteriorización de impulsos socialmente ilícitos. En conjunto, el conflicto se halla excluido de la conducta estereotipada del ritual: el duro peligro físico que sufren los novicios y el peligro que en el ritual estallen disputas entre grupos corporativos se contrarrestan por la presión de la necesidad de cooperación de las categorías sociales. Los castigos místicos recaen sobre los que desobedecen o rompen los tabúes rituales.

Uno de los fines del mukanda es modificar la relación madre/hijo y padre/hijo. Una vez pasado el ritual, las relaciones entre los ocupantes de estas tres posiciones sociales están ubicadas por valores distintos y orientados hacia fines distintos de los que prevalecían antes del ritual. De niños sucios, afeminados se convierten en purificados e integrantes de la comunidad masculina, capaces de empezar a tomar parte en los asuntos jurídicos, políticos y rituales de su sociedad.

El mukanda fortalece las lealtades más amplias y atenúan las más estrechas; unidad de los hombres, sin que importen las conexiones matrilineales. La relación padre e hijo adquiere especial prominencia y es casi considerada como representativa de los valores y las normas que dominan las relaciones de la comunidad ndembu en general. La separación de hombres y mujeres no se limita a dar expresión ritualizada, sino que, además, utiliza el lenguaje de la sexualidad para representar las diferencias entre modos opuestos de ordenar las relaciones sociales, que en la cultura ndembu han venido a asociarse con el hecho de descender de padres de distinto sexo.

Es de interés general que los muchachos pasen al campo de los adultos. "En gran medida, el mukanda es un mecanismo 'cibernético', dirigido por la costumbre y orientado a reponer un estado de equilibrio dinámico entre componentes estructurales fundamentales de un sector de la sociedad ndembu, que se ha visto perturbada por el crecimiento de un determinado número de niños. Hay demasiados muchachos 'sucios' [...] 'pululando' por las cocinas y entre las mujeres. No hay un número suficiente de jóvenes sentados en el foro del poblado [...] y participando en los asuntos de los adultos" (1988, p. 296).

"Si es posible definir las 'relaciones estructurales' como relaciones sociales dotadas de un alto grado de constancia y consistencia, gracias a normas sancionadas por una fuerza organizadora, por la amenaza de una interrupción del proceso de reciprocidad, y/o por agencias místicas, habrá que decir que solo los hombres circuncisos participan en este tipo de relaciones" (1988, p. 296). Los hombres no ejercen mando alguno ni tienen poder para

castigar a los incircuncisos. Los espíritus de los antepasados tampoco pueden atormentarlos con desgracias o enfermedades por su mala conducta, porque todavía no son personas responsables. Las relaciones de autoridad-respeto y subordinación-superordinación afectan solo a los circuncisos.

> Una vez que los niños han sido purificados y convertidos en "hombres" por el mukanda, deben empezar a obedecer a sus mayores y cumplir los deberes que corresponden a cada categoría de parentesco y pueden ser ya castigados por su desobediencia por los varones mayores que ellos. Desde aquí se induce a los circuncisos el profundo respeto a la autoridad de los ancianos, porque ellos son la personificación de la autoridad autoevidente de la tradición, se trata de una autoridad absoluta, porque representa los valores absolutos y axiomáticos de la sociedad, en los que expresan el "bien común" y el "interés general". (1999, p. 110)

El ritual de paso marca el tiempo a partir del cual los circuncisos pueden ser torturados por los espíritus. Entonces con el ritual evitan que los incircuncisos se tornen rebeldes a la disciplina que mantiene las relaciones estructurales. De ahí la importancia del cambio de status social.

Resulta importante considerar que "los seres humanos en general se sienten seguros cuando ven funcionar bien determinadas relaciones sociales dominantes. Cuando estas marchan tranquilamente [...] y sin contratiempos, todos se sienten en mejores condiciones para proseguir sus propios fines personales o seccionales. Cuando sienten que las costumbres, en su conjunto, se mantienen y son observadas con fidelidad, son más capaces de predecir el resultado de las actividades que emprenden para alcanzar sus fines particulares" (Melgar, 1988, p. 298). El mukanda minimiza los errores o debilitamientos de la conducta esperada.

No obstante, el mukanda canaliza también hacia el campo social un conjunto de búsquedas privadas de valores escasos. Los individuos y grupos veían en el ritual un medio para aumentar su propio prestigio o para establecer sus reivindicaciones de ciertos derechos con respecto a posteriores situaciones rituales y seculares. Veían en ellos una oportunidad de reducir el prestigio y dañar las futuras reivindicaciones de los rivales. En consecuencia, el ritual representaba una serie de compromisos entre las tendencias altruistas y las propiamente egoístas.

Turner consideró que "una sociedad es esencialmente una jerarquía de actividades correctivas y adaptativas, en las que las actividades más inclusivas corrigen o enderezan los decaimientos y rupturas de las actividades situadas por debajo de ellas en jerarquía" (1999, p. 300). De ahí que las necesidades biopsicológicas y los estímulos socioculturales externos garanticen la eternidad de las perturbaciones en toda sociedad, y la pauta solo emerge en las situaciones correctivas y adaptativas. La sociedad es un proceso de adaptación que nunca llega a consumarse por completo.

En el mukanda se pueden percibir dos campos de fuerzas: los rituales caracterizados

por una atmósfera cooperativa, y la vecinal tipificada por una atmósfera competitiva. Los valores compartidos por todos los ndembu determinan que el logro de las metas rituales tenga prioridad sobre el logro de prestigio por la parte de las personas o grupos concretos en la situación ritual. Individuos y facciones tienen que aceptar la frustración de sus esfuerzos ambiciosos en interés de lo que se considera como el bien general de la comunidad más amplia.

En suma, la propuesta teórico-metodológica turneriana del estudio de los símbolos y los valores en los rituales es muy sugerente y, como se ha podido demostrar, conduce adecuadamente al conocimiento de los valores axiomáticos que rigen las relaciones sociales dominantes de la sociedad que estudió.

En contraste, mi perspectiva es estudiar los valores a partir de los relatos míticos, porque considero que los primeros han sido cristalizados inconscientemente en los segundos, pero, además, igual que en los análisis de los rituales ndembu, posibilita el estudio de sus respectivos símbolos. Con relación a la primera orientación de investigación de la axiología a través de las encuestas, mi propuesta se diferencia por su carácter cualitativo; con respecto a la segunda orientación, el estudio de los valores a través del análisis del discurso autobiográfico, se diferencia porque la mía analiza los valores objetivados en los mitos; con respecto a la tercera orientación, la reflexión de los valores en los mitos desde la filosofía de la cultura, se diferencia porque la mía estudia los valores desde un corpus empírico de relatos; y, finalmente, con respecto a la cuarta orientación, el estudio de los valores a través del análisis de los rituales, mi estudio difiere en tanto se mueve en el ámbito del discurso mítico.

2. Los mitos: Consensos, aproximaciones-distanciamientos teóricos y definición operativa

Ad portas de la cuarta revolución industrial, el pensamiento mítico tiene todavía una gran vitalidad. Como ilustró E. Cassirer (1993), este tiene supremacía en los ámbitos de la vida política y cotidiana del hombre. Los mitos, además de narrar los orígenes de lo existente (del mundo, el hombre y las modificaciones después de la primera creación), justifican los *status quo*, convirtiéndose unas veces en instrumentos opresivos e inmovilizadores y, otras veces, transformándose en mecanismos liberadores y movilizadores. Muchas formas de dominación, varias empresas bélicas y diferentes movimientos sociales han sido justificados mediante el pensamiento mítico.

El mito ha sido y es estudiado desde diversas perspectivas. Se ha ocupado de él la antropología, la lingüística, la etnolingüística, la semiótica de la cultura, la semántica estructural, el análisis del discurso, el folklore, la filología, la psicología, la filosofía, la sociología y la historia de las religiones comparadas entre otros[7]. Por tanto, no existe una definición única del mito. Cada escuela la define a su manera.

[7] Ver C. García, 1989; Cassirer, 1993; López Austin, 1998; y Beristáin, 1998.

No obstante, considerando los contextos descritos, por ser su definición un instrumento indispensable para la investigación del pensamiento mítico, abordo las preguntas ¿qué es el mito? ¿cuáles son los consensos y los disensos teóricos acerca del mito? En correspondencia con estas interrogantes, desarrollo los consensos teóricos con relación a tres características; los disensos teóricos con respecto a ocho propiedades; y, la definición y las cualidades del mito.

2.1. Los consensos teóricos con relación a tres características del mito

Existe un conjunto de características comunes del mito aceptado por diversos estudiosos que les hace coincidir teóricamente. Esta convergencia, entre las que me sitúo, está caracterizada por considerar al mito como un relato de la emergencia de los tiempos primordiales, el carácter sagrado del espacio mítico y el reconocimiento de su carácter social. Amplío cada característica:

a. El mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales

El mito como relato hace referencia a una irrupción del "otro tiempo" en el "tiempo de los hombres" provocando el origen de la realidad o de algo en el mundo; es decir, estamos ante la presencia de vínculos entre distintas calidades del tiempo que se expresan en el "origen como fundamento" y en el "origen como principio" (López Austin, 1998).

Lo anterior fue lúcidamente expuesto por Eliade (1981), quien habló de *mitos cosmo-antropogónicos* y *mitos de origen*, que no es más que otra forma de diferenciar al origen como fundamento y como principio. Lo cosmogónico refiere a la creación del mundo e incluye a lo antropogónico que alude a la creación del hombre. Los mitos de origen refieren a las prolongaciones de los mitos cosmogónicos, y relatan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido; es decir, da cuenta de los fenómenos del cosmos, de los seres y objetos que viven y existen en él, de los fenómenos sociales, políticos y económicos que acontecen entre los hombres (Eliade, 1994a).

Eliade (1994a y 2000) ilustró que los mitos de origen dan cuenta de un fragmento de la realidad natural, social o cultural. Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde al por qué han venido a la existencia. Pero narran también todos los acontecimientos primordiales como consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy; es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir según ciertas reglas. Si el mundo y el hombre existen, es porque los dioses, los seres espirituales o los héroes culturales han desplegado actividades creadoras en los comienzos, obrando también otras actividades modificantes posteriores.

Para la conciencia mítica, el tiempo primordial emergió de golpe, no le antecedió ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. En contraste, el tiempo profano tiene principio y fin (Eliade, 1981).

Lévi-Strauss refirió también que el mito se define por un sistema temporal que com-

bina las propiedades de la lengua y el habla. Un mito refiere siempre a acontecimientos pasados: "Antes de la creación del mundo" o "durante las primeras edades" o en todo caso "hace mucho tiempo". "Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (1987a, p. 232).

El tiempo primordial es lo que diferencia al mito del cuento popular. El "érase una vez" del cuento supone un tiempo histórico, pero no un tiempo primigenio. Aun cuando el relato mítico pueda tomar pasajes contemporáneos, y de hecho así lo hace en razón de una característica contextualizadora, siempre hará referencia a la irrupción del otro tiempo (Ferdinandy, 1961; Kirk, 1990); así influyen sin cesar sobre el mundo y el destino de los hombres, narrando y justificando situaciones nuevas. Boas registró también que entre los indígenas americanos existía la distinción de los mitos como referidos a incidentes del tiempo en el que el mundo todavía no tenía su forma presente y cuando la humanidad no se había posesionado de todas las artes y costumbres que pertenecen a esta era; los cuentos populares, en cambio, son narraciones que sí refieren a esta época (López Austin, 1998).

En síntesis, el mito como relato hace referencia a la emergencia del tiempo primigenio a partir del cual surgió la realidad y se diferencia del cuento popular que supone un tiempo histórico.

b. El carácter sagrado del espacio mítico

Existen diferentes sentidos cualitativos del espacio. Una tipología de la misma nos proyecta el siguiente panorama: se habla del espacio de la percepción sensible y del conocimiento puro (espacio euclidiano o geométrico); homogéneo y no-homogéneo; visual y táctil; fisiológico y métrico (Cassirer, 1998); mítico y no-mítico; sagrado y profano[8]; santo y profano (Cassirer, 1998); liminar y no-liminar (Turner, 1999); propio y ajeno; culto e inculto; caótico y no-caótico (Lotman, 1996); interno y externo (Bachelard, 1986; Lotman, 1998); cultural y extra cultural (Lotman, 1999); continuo y discontinuo; cerrado y abierto (Melgar R. , 1994); absoluto (Newton) y "vacío" (Maxwell) (Hawking, 1992); íntimo y extraño (Bachelard, 1986); y, contemporáneamente se habla de los "no lugares" como espacios de confluencia anónimos (Augé, 1998).

Encuentro coincidencia en que el espacio mítico es sagrado, liminar, cultural o cosmizado, discontinuo y cerrado. Cassirer (1998) ubicó a la intuición mítica del espacio en una posición intermedia entre el espacio de la percepción sensible y la concepción moderna del espacio del conocimiento puro o euclidiano. El espacio euclidiano es continuo, infinito y uniforme. En la percepción sensible del espacio no existe lo infinito, más bien es un espacio delimitado, discontinuo y con rupturas. La homogeneidad del espacio geométrico se reduce a su interrelación, es puramente funcional y no substancial. El espacio homogéneo

[8] Ver M. Eliade, 1981; 1984; 1994a; 1994b; y, 1997.

nunca está dado, sino que es un espacio constructivamente creado, por lo que al concepto geométrico de homogeneidad le es indiferente las direcciones. Por el contrario:

> […] en el espacio de la percepción inmediata nunca puede verificarse este postulado. Aquí no hay ninguna homogeneidad de lugares y direcciones, sino que cada lugar tiene su peculiaridad y valor propios. El espacio visual y el espacio táctil coinciden en que, en contraste con el espacio métrico de la geometría euclidiana, son "anisotrópicos" e "inhomogéneos": Las direcciones fundamentales de la organización adelante-atrás, arriba-abajo, izquierda-derecha, en ambos espacios fisiológicos no son equivalentes. (Cassirer, 1998, p. 117)

Cassirer (1998) afirmó que, en el espacio fisiológico, a diferencia del métrico, el adelante y atrás, la izquierda y derecha, el arriba y abajo no son intercambiables, dado que al movernos en cada una de estas direcciones se producen sensaciones orgánicas específicas, y cada una de estas direcciones va ligada correlativamente a valores mitológicos específicos. En el espacio mitológico, cada lugar y cada dirección están revestidos de significados que pueden distinguir lo sacro (asequible solo para determinadas personas y con rituales específicos) y lo profano (generalmente accesible para todos sin ritual alguno).

Como se puede observar, la oposición entre lo sacro y lo profano constituye un principio fundamental para caracterizar al espacio mítico (y también para caracterizar al tiempo mítico). Como expuso Eliade (1981), el espacio sagrado es un espacio "fuerte" y significativo que se opone a otros espacios no consagrados, amorfos, sin estructura ni consistencia.

Para el pensamiento mítico, el espacio sagrado es el único real y el resto es una extensión informe. La experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equivalente a una fundación del mundo. La ruptura en el espacio permite la constitución del mundo, se descubre un punto fijo que será el eje de toda orientación futura. Cuando lo sagrado se manifiesta en una hierofanía, se da una ruptura en la homogeneidad del espacio y se revela una realidad absoluta opuesta a la no-realidad circundante. Nada puede comenzar, ni hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo –el centro– equivale a la creación del mundo (Eliade, 1981 y 1997).

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que establecen entre el territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el "mundo", el cosmos; el resto es una especie de "otro mundo", un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios y de "extranjeros", es pues un territorio desconocido equivalente al caos que, al ocuparlo y al instalarse en él, el hombre lo cosmiza y culturaliza simbólicamente (Eliade, 1981).

Importa comprender bien que la cosmización y culturización de territorios desconocidos es siempre una consagración: al organizar un espacio, se reitera la obra ejemplar de los dioses. El mismo simbolismo del centro explica otra serie de imágenes cosmológicas y de creencias religiosas como la consideración siguiente: a) las ciudades santas y los santua-

rios se encuentran en el centro del mundo; b) los templos son réplicas de la montaña cósmica y constituyen el vínculo por excelencia entre la tierra y el cielo; c) los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores (Eliade, 1981).

De todo cuanto precede resulta que el verdadero mundo se encuentra siempre en el centro, pues allí se da una comunicación entre las dos zonas cósmicas (vertical y horizontal). Por ejemplo, como expuso Cassirer (1998), los *zuñi* de Nuevo México organizan la totalidad del mundo septenariamente: el norte y el sur, el oeste y el este, el mundo situado por encima de nosotros y el mundo situado por debajo de nosotros y, finalmente, el centro que es como el "ombligo" del mundo.

El *ñawpa* (adelante) y el *qipa* (atrás), el *alliq* (la derecha) y el *ichuq* (la izquierda) en el eje horizontal; el *hanan pacha* (el mundo de arriba), el *hawa pacha* (el mundo superficial) o *chawpi* (centro) y el *uku pacha* (el mundo de abajo) en el eje vertical de los andinos son homólogos a la organización espacial septenaria de los *zuñi* (ver Gráfico 2), aunque las oposiciones derecha/izquierda y adelante/atrás no necesariamente coinciden con los puntos cardinales[9].

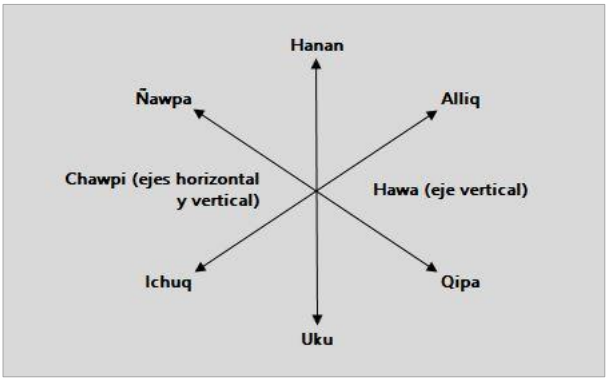


Gráfico 2: Espacio septenario andino.

De lo dicho, puedo ejemplificar brevemente, primero, aludiendo a mis registros de relatos quechuas del centro-sur andino peruano, que refieren que los caminantes sorprendidos por la noche descansan encima del camino (*hanan pacha*) para evitar a los condenados que, aun cuando se desplazan por los caminos (*hawa pacha*), solo pueden mirar hacia abajo (*uku pacha*). Segundo, en los mitos de las aldeas sumergidas, mirar para atrás (*qipa*) trae consigo la petrificación (Morote, 1988); en cambio, en el "Manuscrito de Huarochirí" (*Waruchirí*), mirar solo adelante (*ñawpa*) conduce también a la petrificación de Cavillaca y su hija (Taylor, 2011). Tercero, en otros cuentos, he registrado que los caminos del lado derecho (*alliq*) conducen al cielo y los del izquierdo (*ichuq*) al infierno.

[9] Desde mi punto de vista, el *kay pacha* (este mundo o el mundo de aquí) es expresión locativa (relativa a un lugar). El *kay pacha* depende dónde se ubica el enunciador; por tanto, prefiero hablar del *hawa pacha* para referir al mundo superficial en el eje vertical.

Las ciudades santas, los santuarios, los templos y sus cimientos nos dan la idea de espacios sagrados permanentes y fijos que simbolizan el centro. No obstante, existen espacios sacros temporales y no-fijos, que simbolizan también centros eventuales como los espacios de culto instalados en los ritos agrícolas, ganaderos, curativos y de construcciones (Taipe, 1991; Taipe y Orrego, 1999); emplazados también en los ritos de paso, como los pabellones que marginan recluyendo y aislando a los novicios en el *mukanda* (rito de circuncisión) o el aislamiento en un espacio sagrado de las mujeres en el *isoma* (ritual femenino de procreación) entre los ndembu estudiados por V. Turner (1988 y 1999).

Por otra parte, como sugirió García (1998), los espacios sagrados pueden ser públicos o secretos, colectivos o individuales, macro o microrregionales. En este sentido, los lugares de origen (*paqarinas*)[10], las montañas tutelares, las iglesias, los cementerios, las capillas, etc., son espacios sagrados de carácter público. El lugar donde entierran la ofrenda (***pagapu*** o *pampaku*) al espíritu que vive en las entrañas de la montaña (*wamani* o *apu*) como rito ganadero propiciatorio es un espacio sagrado secreto. La iglesia en general es un espacio sagrado público, pero el púlpito es un espacio sagrado individual al que tiene acceso solo el sacerdote, otro tanto se puede argumentar del espacio interior del confesionario (individual) y exterior (colectivo). Los espacios sagrados macrorregionales son de carácter étnico o interétnico como algunas montañas sagradas (Rasuwillka, Waytapallana, Wamanrasu, Paryaqaqa, etc.), los espacios sagrados microrregionales son locales (Wamanis Akuchimay, Wawchaw y Asapara; como también los cementerios, etc.) o son espacios familiares como los altares existentes al interior de una casa o el *taqi* (la troja) que, al mismo tiempo, se constituye en un centro del mundo y al que tiene acceso únicamente la mujer.

En síntesis, el espacio mítico es sagrado, liminar, cultural o cosmizado, discontinuo y cerrado, donde cada lugar y dirección están investidos de significados que los distinguen del espacio profano.

c. El carácter social del mito

El mito es un producto social anónimo. Haciendo el prólogo a *Mito y significado* de Lévi-Strauss (1987c), H. Arruabarrena apuntó que:

> Si el mito posee un origen "individual", su producción y transmisión se hallan exigidas y determinadas socialmente, razón por la cual su consecuencia quedará indicada en su resocialización. Dicho de otra manera, el mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Un mitante, creyendo repetirlo, lo transforma. (1987, p. 9)

En efecto, los mitos no se presentan con una autoría. Desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en

[10] Las *paqarinas* en los Andes son el mar, los lagos, las lagunas, los ríos, los manantiales, los cerros, las cuevas, los cráteres, las grietas, los valles y los árboles.

una tradición oral colectiva.

> Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; esta es la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento solo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él. (Lévi-Strauss, 1997, p. 27)

A lo anterior se suma la consideración de López Austin que sustentó que "el mito como producto social ha surgido de fuentes diversas e innumerables, cargado de funciones, persistente en el tiempo, pero no inmune a él; es decir, su estructura permanece, aunque cambie su forma, y como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto" (1998, p. 26).

El mito es un relato (*mito-narración*) pero también se le concibe como un complejo de creencias (*mito-creencia*), como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso. Cuando se refiere al mito como relato, su forma predominante es la del texto oral y anónimo (López Austin, 1998). Al referirle como complejo de creencias también tiene carácter social y, como postuló R. Díaz Cruz, estas:

> […] junto con las intenciones, los deseos, los intereses y las emociones, forman parte de lo que Carlos Pereda ha denominado la "trama conceptual de la mente", y sin *alguna* terminología mental no solo seríamos incapaces de articular o entender o explicar o predecir las vicisitudes de otras formas de vida, tampoco por supuesto las vicisitudes de la propia forma de vida. (1998, p. 49)

El concepto de creencia responde a un interés epistémico, no a uno psicológico. No siempre existe correspondencia entre creencias y acciones, porque aquellas condicionan únicamente "[...] una disposición a actuar de ciertos modos y no de otros: el objeto de la creencia [...] determina, circunscribe, delimita o acota en cada circunstancia particular el ámbito de respuestas posibles" (Díaz, 1998, pp. 60-61). En consecuencia, bajo la influencia de contextos específicos, las creencias míticas pueden ofrecer un abanico de respuestas posibles: prohibiendo, prescribiendo, previniendo o augurando las prácticas y las consecuencias sociales.

Desde otro ángulo, según Mauss, el mito es una institución social (López Austin, 1998). Una institución implica una convencionalidad explícita o implícita, y esta no existe jamás solo para un individuo aislado; de ahí que sea justificada la afirmación anterior de Mauss. Del mismo modo, para Lévi-Strauss (1979), los mitos son de naturaleza simbólica. Todo símbolo tiene cierto grado de convencionalidad y es siempre social; en consecuencia, un sistema simbólico únicamente puede ser colectivo. Se acepta también que el mito es una manera de representar el inconsciente colectivo cuya función esencial para Durkheim (1968) es expresar y mantener la solidaridad del grupo. De igual manera, para C. Jung los

mitos son símbolos en tanto que dicen "algo más", de ahí su consideración que una manera de conocer el inconsciente consiste en analizar los mitos (Olavarría, 1990).

En síntesis, el mito como una institución o sistema simbólico es social y anónimo; existe en la tradición y, como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto.

2.2. Los disensos teóricos con relación a ocho características del mito

Así como existen convergencias entre los estudiosos, también en ellos hay una serie de disensos con respecto a ocho características del mito. Para unos el mito involucra un tiempo cíclico, es lógico, se corresponde mutuamente con el rito, es precedente del presente, es historia de dioses, es reflejo del mundo, hay un mito auténtico y tiene una función educativa. Para otros, el tiempo mítico adopta formas más complejas que lo circular, el mito es considerado prelógico, entre mito y rito no siempre existe correspondencia, el mito no es precedente del presente, no siempre es historia de los dioses, es más que un reflejo del mundo, no existen mitos auténticos y los mitos son especulativos.

De los disensos señalados es necesario asumir una postura. Considero que el tiempo mítico adopta formas más complejas que lo cíclico, que el mito es lógico, que no siempre existe correspondencia entre mito y rito, que el mito es precedente y normativo, que el mito no siempre trata de dioses, que el significado real del mito es normalmente inconsciente, pero este hecho no impide reflejar las preocupaciones populares contingentes, que no existe mitos auténticos y que tiene una función educativa. Esta postura me aproxima y distancia diversamente de los estudiosos del mito y sus respectivas teorías. Amplío cada una de estas características controvertidas:

a. El tiempo mítico: ¿cíclico o de formas más complejas?

Existen diferentes sentidos del tiempo. Una tipología del mismo presenta una rápida proyección del siguiente panorama: se habla del tiempo subjetivo y objetivo; lineal y cíclico; absoluto y relativo; externo e interno; biológico y psicológico; de reloj y calendárico[11]. También existen las referencias al tiempo "real" e "imaginario" (Hawking, 1992); físico y mítico; cósmico-objetivo e histórico-objetivo; prehistórico, histórico y ahistórico; y físico-matemático (Cassirer, 1998). Asimismo, hay quienes hablan del tiempo operativo e intuitivo (Piaget, 2000), de la ausencia del tiempo como fuente de la religión, del gran tiempo como fuente del mito, y del tiempo profano como fuente de la razón (Le Goff, 1991). Finalmente, Bachelard (1997) señaló que para el soñador del mundo el tiempo está suspendido (no tiene ayer ni mañana).

Encuentro coincidencia en un conjunto de mitólogos en considerar que el tiempo

[11] Ver Hawking, 1992; Eliade, 1994b; Lotman, 1998; y, Lasky, 1999.

mítico es circular[12]. El tiempo circular, el mítico y el sagrado deben ser homologados para su tratamiento teórico, como contrapuestos al tiempo lineal homologados con el histórico y el profano. Los gráficos 2 y 3 proyectan sus representaciones icónicas:

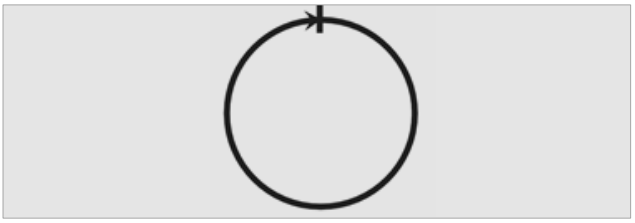


Gráfico 3: Tiempo circular. La barra [|] *indica la incoación a partir del cual el tiempo es cíclico como un eterno retorno.*

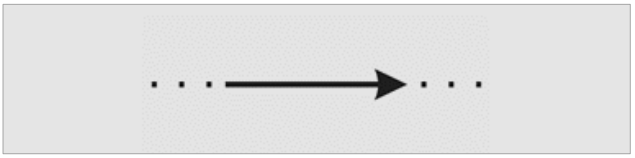


Gráfico 4: Tiempo lineal. Los puntos suspensivos [...] indican el precedente y la secuencia infinita.

En la contraposición circular y lineal es fundamental, como sugirieron E. Cassirer y M. Eliade, la distinción universal en que se basa toda conciencia mítico-religiosa, esta es la antítesis entre lo "sagrado" y lo "profano". Todo lo sagrado del ser mitológico se remonta a su advenimiento primigenio. En consecuencia:

> El significado básico del "mito" en cuanto tal no entraña una perspectiva espacial, sino puramente temporal; designa un determinado "aspecto" temporal de la totalidad del mundo. El genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo y de cada una de sus partes y fuerza toma la forma de imágenes determinadas, las figuras de demonios y dioses, sino ahí donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo. (Cassirer, 1998, pp. 140-141)

Por otra parte, la contraposición lineal y circular se asocia generalmente con la escritura y la no-escritura. La primera es lineal y la segunda es cíclica. La concepción cíclica del tiempo se relaciona con sistemas de comunicación no-escritas. La concepción lineal del tiempo se relaciona con sistemas escritos (Farris, 1985). De ahí que en las sociedades modernas se piense el tiempo como flecha; es decir, de modo lineal, sucesivo e irreversible, porque es la duración propiamente dicha, con principio y fin en la que se inserta la existencia cotidiana y desacralizada, es una duración precaria y evanescente que conduce irremediablemente a la muerte; mientras que en las sociedades tradicionales se piensa el tiempo

[12] Ver Eliade, 1981, 1984, 1994a y 1994b; Cassirer, 1998; Le Goff, 1991; y, Lévi-Strauss, 1987c.

en forma circular, no-sucesivo y reversible, sin principio ni fin, como un eterno retorno cuya perspectiva es una no-duración, que no participa de la duración profana, donde la repetición confiere una realidad a los acontecimientos y estos se repiten porque imitan un arquetipo: un acontecimiento ejemplar (M. Eliade, 1981, 1984, 1994a y 1994b).

La mayor parte de las civilizaciones antiguas no compartieron la visión del tiempo como un continuo lineal que se prolonga hacia el infinito. Los pueblos antiguos entendieron que el tiempo era de carácter cíclico que seguían esquemas repetitivos y reversibles, reflejándose dichos esquemas en la propia naturaleza. En una civilización tras otra, encontramos mitos que anuncian la destrucción del mundo. El destino del mundo es ser destruido para después renacer, cada cataclismo conduciría a un nuevo mundo y la humanidad volvería a progresar atravesando diferentes etapas (Lasky, 1999). Pero las sociedades tradicionales imaginan la existencia temporal del hombre no solo como una repetición *ad infinitum* de determinados arquetipos y gestos ejemplares, sino también como un eterno volver a empezar. En efecto, simbólica y ritualmente, el mundo se recrea periódicamente. Por lo menos, una vez al año se repite la cosmogonía, y el mito cosmogónico sirve de modelo de muchas acciones (Eliade, 1994b).

La noción del tiempo se desarrolla sobre la base del movimiento (Almeida y Haidar, 1979). En el principio esa noción se rigió por las observaciones de acontecimientos cíclicos naturales como la salida y puesta del sol (la alternancia del día y la noche, de la luz y la oscuridad), las fases y las alternancias de la luna. En cuanto el hombre comenzó a observar las estrellas se dio cuenta de que también se producían movimientos periódicos en el cielo. Fue natural relacionar al tiempo esos aconteceres (Lasky, 1999). Esta fue la base de la noción del tiempo cíclico.

El tiempo mítico es un tiempo primordial surgido de golpe (Eliade, 1981), como una "irrupción incoativa" (López Austin, 1998), que no le precedía ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. De ahí que:

> […] el pasado mismo ya no tiene otro "por qué"; él *es* el porqué de las cosas. Esto es justamente lo que distingue al punto de vista cronológico del mito, del punto de vista cronológico de la historia; para el primero existe un pasado *absoluto* que en cuanto tal ya no es susceptible ni necesita ulterior explicación. La historia reduce el ser a la serie continua del devenir, dentro del cual no hay ningún punto privilegiado, sino que cada punto apunta hacia otro anterior, de tal manera que el regreso al pasado se convierte en un *regresus in infinitum*; el mito por el contrario lleva a cabo la división entre ser y devenir, presente y pasado, pero una vez que ha llegado a este se detiene en él como si se tratase de algo permanente e incuestionable. (Cassirer, 1998, p. 142)

Para el mito hay una barrera que separa el presente empírico del origen mitológico y ambos poseen un carácter propio e inalienable. Por lo anterior se les identificó como a una conciencia "intemporal" contrastado con el tiempo cósmico-objetivo e histórico-objetivo.

En la conciencia "intemporal" prevalece el tiempo idéntico, un tiempo en que el final es como el comienzo y el comienzo como el final, una especie de eternidad. Para la intuición mitológica, el tiempo es enteramente cualitativo y concreto; para el mito no hay tiempo ni duración uniforme, únicamente hay configuraciones materiales que revelan ciertas formas temporales, "un ir y venir, un ser y devenir rítmicos" –como diría Cassirer. El mito desconoce el "tiempo absoluto" newtoniano que "fluye en sí y por sí sin referencia a ningún objeto exterior"; desconoce los tiempos físico-matemático e histórico (Cassirer, 1998).

La reversibilidad es una característica del tiempo mítico. Por tanto, el tiempo mítico es recuperable y repetible. Es un tiempo ontológico que no cambia ni se agota, es una especie de "mito de eterno retorno", de eterno presente mítico, parmenídeo: siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota; pero que se reintegra al presente periódicamente mediante los ritos y las narraciones, mediante la inmersión en el tiempo litúrgico y la participación en las fiestas religiosas (Eliade, 1981; 1984; 1994a y 1994b).

La reversibilidad del tiempo fundamenta a los mitos mesiánicos como "el retorno del *inqa*" (*Inqarri/Inkarri*), a los movimientos nativistas basados en "el retorno de las guacas [*wakas*]" como el "*Taki Unquy*", el "*Muru Unquy*" que, bajo el colonialismo español en Perú, buscaron reinstaurar el orden social prehispánico. Existe también el mito "*Pachakuti*" o reversión cíclica del orden social al caos, o del caos a un nuevo orden. No obstante, muchos otros aspectos que guían la conducta de los hombres y las instituciones socioculturales se fundan igualmente en el principio de reversibilidad del tiempo mítico; pensemos, por ejemplo, que el tiempo es renovado en cada año nuevo; en esa reversibilidad se basa la creencia en el retorno de las almas en el día de Todos los Santos; el calendario de las fiestas implica asimismo el retorno periódico a la situación primordial y, por consiguiente, la reactualización periódica del tiempo sagrado. Pero la situación no es tan simple como parece, el tiempo como categoría está concebido, por las sociedades arcaicas y tradicionales, de modo más complejo.

Hasta aquí la contraposición dual y opositiva del tiempo lineal y circular. Sin embargo, el debate sobre el tiempo ha sido enriquecido; por tanto, es necesario explicar las nuevas tendencias que cuestionan esa forma estructural de estudiar al tiempo. En efecto, la oposición del tiempo lineal y circular ha sido cuestionada más recientemente. Entre los estudiosos de esta nueva tendencia están Farris (1985), López Austin (1983), Bouysee-Cassagne y Harris (1987) y Melgar (1994).

La primera hipótesis formulada por Farris (1985) es que las concepciones cíclica y lineal son categorías ideales que no son en la práctica mutuamente excluyentes. La segunda hipótesis es que, en esos sistemas de pensamiento, el tiempo cósmico (cíclico) era el elemento dominante, mientras que el tiempo histórico le está subordinado o está incluido en él, por su naturaleza de profundidad corta. La tercera hipótesis es que las dos concepciones del tiempo no pueden existir en un mismo plano de igualdad. El Gráfico 5 proyecta su representación icónica.

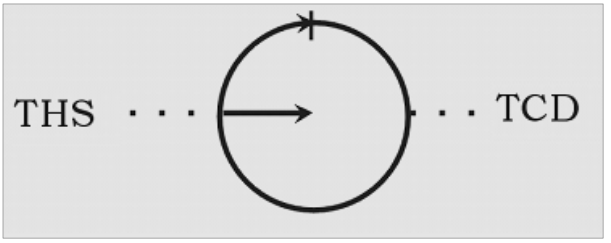


Gráfico 5: Concepción cíclica y lineal del tiempo. TCD: Tiempo cósmico dominante, THS: Tiempo histórico subordinado.

Farris afirmó: "Se puede tener ambas concepciones del pasado a la vez, o pasar de una a otra dentro de un mismo sistema cognitivo" (1985, p. 49). En su cuestionamiento, Farris argumentó que la idea según la cual las sociedades humanas pasan de manera ineludible de la concepción cíclica a la concepción lineal, siguiendo un proceso irreversible, puede ser ella misma el producto de un modo de pensar exclusivamente lineal y evolucionista.

La prueba que esgrimió Farris fue que la cuenta de los *katunes* (13 períodos de 20 años) registrados en los libros *Chilam Balam* (*maya*) no es ahistórica de manera estricta. No presenta sucesos completamente separados del tiempo histórico. A diferencia de los mitos de creación y de los mitos de origen más comunes, en los cuales se conserva únicamente la estructura, en la cuenta de los *katunes* se hace referencia a personajes y lugares muchas veces identificables; a períodos específicos de tiempo; a acciones concretas no fantásticas; y a eventos (hambres, invasiones, exilios y migraciones) en los que lo sobrenatural representa un papel mínimo. En consecuencia, la concepción lineal y cíclica fue anterior a la invasión europea. Al mismo tiempo, la cronología o el tiempo histórico no tenía sentido o importancia cuando abarcaba un largo plazo. Estaba subordinado a los ritmos cíclicos del tiempo cósmico.

La preocupación mayor de los *mayas*, argumentó Farris, fue el orden cósmico, porque el mal es el desorden que precedió a la creación, pero que siempre amenaza con volver a emerger. De ahí que el orden cósmico deba constantemente ser restablecido contra ese caos que amenaza destruirlo. El tiempo forma parte del orden cósmico y su valor psíquico se basa precisamente sobre su carácter cíclico. Con la repetición viene la previsión de lo que va a suceder. En consecuencia, los *mayas* siguieron ordenando sus acontecimientos según un ritmo cíclico del cosmos.

Puedo esgrimir en favor del argumento de la simultaneidad del tiempo circular y lineal, al cumplimiento del calendario de fiestas (lo circular), pero que la persona que realiza la fiesta busca con ella aumentar su prestigio social o aspira a ser autoridad de su comunidad o distrito, o busca legitimar mediante la realización de la fiesta el acceso a los recursos comunales (como pastos, bosques y agua), y estos aspectos pertenecen al tiempo lineal.

Por su parte López Austin refirió a los *nahuas* y escribió que "la simultaneidad de diversas concepciones del tiempo entre los antiguos *nahuas* puede observarse en las descrip-

ciones del fin de las migraciones, en el tiempo de los asentamientos definitivos de los grupos migrantes. La memoria histórica servía para justificar el establecimiento por una doble vertiente. Los migrantes, al establecerse, se remitían a los tiempos míticos, recurrían al pacto de alianza con el dios patrono para recibir de él, por medio del milagro, la tierra prometida" (1983, p. 77), pero al mismo tiempo manejaban la cronología lineal de la sucesión de los hechos irrepetibles, por medio del cual establecían sus límites internos y externos en el territorio, fijaban los derechos y las obligaciones frente a los vecinos y se atribuían méritos de fundación a los linajes de dirigentes:

> Eran pues dos tipos de memoria: uno el del tiempo mítico hecho presente para pautar la acción, para regir un rito de ocupación de la tierra, para dar cohesión a los grupos ocupantes; otro, el del tiempo lineal, para establecer las relaciones que imperarían a partir de la ocupación de la tierra. (1983, p. 77)

El autor concluyó, pues, que el carácter del tiempo cósmico era cíclico: cíclico en forma gradual y creciente. El Gráfico 6 proyecta su representación icónica:

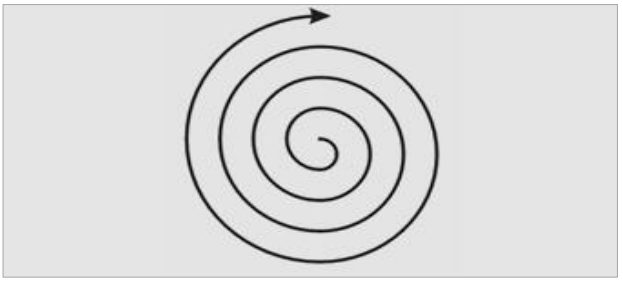


Gráfico 6: Tiempo cíclico en forma gradual y creciente (espiral).

En Bouysse-Cassagne y Harris también encuentro, aunque de manera más débil, cuando estudian a los *aymaras* de los Andes bolivianos, que "además de incorporar parte de la historia del grupo, los mitos constituyen un marco espacio-temporal en el cual los distintos eventos entran, se combinan, se contrastan, se rechazan unos a otros" (1987, p. 33). Esta descripción sería más completa si, como hace Farris, el tiempo histórico estara explícitamente subordinado al tiempo cósmico; sin embargo, es de considerar que, así como el mito puede subsumir a la historia, inversamente, también la historia somete al mito, haciéndolo florecer de otra forma.

Por otra parte, Ricardo Melgar me comentó que en una plática sobre el mito *Pachakuti* (o reversión cíclica del orden social al caos, o del caos a un nuevo orden) con un dirigente andino, este le dijo que sí habría retorno al pasado pero que ya no sería a un pasado exactamente igual, sino cambiado. Testimonio semejante me describió Juan José García, por lo que el mito del eterno retorno no rige en forma absoluta en los Andes. Según el comentario y el testimonio descritos, el tiempo mítico en el cual se circunscribe el mito *Pachakuti* sería el del tiempo en espiral.

Lo anterior llevó a Melgar (1994) a sostener que el pasado fundante, como referente simbólico de la utopía indígena, se expresa dicotómicamente: como el tiempo que quedó atrás pero también como futuro. En ese tiempo inventado que se mueve con sus mismos símbolos hacia los orígenes, pero también hacia un mañana soñado, devela su mismidad, su posibilidad de sujeto hacedor de su propio destino, individualizado y colectivo, que le enfrenta la posibilidad de ser y no ser como lo de antes, que expresa la dialéctica de la permanencia y el cambio.

El análisis detenido de algunos mitos, acontecimientos religiosos y cotidianos, hacen aún más complejo el asunto del tiempo. Existe en los Andes la concepción del tiempo mítico como tiempo circular, pero tiene su propia característica que, como ejemplo, puede ser ilustrada con el mito *Viracocha*. Para este propósito voy a referir solo a los cuatro primeros cronistas que registraron esta tradición.

a) Los registros de Cieza de León (1880/1553) sobre *Ticiviracocha,* llamado también *Tuapaca* o *Arnahuan,* presentaron la incoación del tiempo primordial, porque este fue el Hacedor de todas las cosas criadas[13].

b) Betanzos (2004/1551) narró que *Contiti Viracocha* salió dos veces de la laguna [*Titiqaqa*]. La primera vez hizo cierta gente y por cierto "deservicio" los tornó en piedras (primera generación: se cierra el círculo sin continuidad). La segunda vez hizo otra gente y un principal que lo gobernara (segunda generación: se abre otro círculo y continúa en espiral), se quedó con dos, a los demás ordenó que salieran de diversas *paqarinas*.

c) Sarmiento de Gamboa (1965/1572) refirió que *Viracocha* (llamado *Viracocha Pachayachachi* o Criador de las cosas), formó un género de gigantes (primera generación) que no obtuvo conformidad: la rueda del tiempo se cierra sin continuidad; luego creó la segunda generación a su semejanza, a algunos los transformó en piedras u otras formas por haber violado algunas reglas; a otros los tragó la tierra o el mar, sobre todo envió un diluvio (*unu pachakuti*) y solo se salvaron algunos: El círculo anterior sin continuidad se conecta con una barra dando origen a otro círculo que se cierra para la segunda generación. Desde allí, con los sobrevivientes (tercera generación), el círculo se abre y continua en espiral.

d) Molina (1943/1574) mencionó que los "incas" (*inqas*) tuvieron noticias del Diluvio que exterminó a toda la gente (primera generación), con excepción de un hombre y una mujer: Para la mayoría la rueda del tiempo se cierra y para los sobrevivientes se abre otro círculo. En *Tiwanaku* hizo a la gente (segunda generación) y los mandó sumergirse en la tierra y luego salieron por diferentes *paqarinas.* En *Tiwanaku*, el Hacedor convirtió a la gente en piedras porque no lo obedecieron (segunda generación). Hizo el sol, la luna y las

[13] César Itier (2012), sustentado en Diego González Holguín y Garcilaso de la Vega, realizando un análisis semántico, desechó correctamente la idea cristiana de Viracocha como "Hacedor". En cambio, aparece como el océano que sostiene la tierra, cuyas aguas afloran por las lagunas y los manantiales para alimentar los canales de riego. No es un "criador", es quien "animó" a los *ayllus* de riego y a los astros. Los *inqas* habrían incorporado el concepto de Viracocha de los quechuas del noreste del Cusco.

estrellas y ordenó que desde el *Titiqaqa* suban al cielo. Al tiempo de subir al cielo, el sol llamó a los *inqas* y a *Manqu Qapaq* y dispuso que serían señores: el segundo círculo se cierra y se abre otro en forma de espiral para la tercera generación[14]. El Gráfico 7 proyecta la representación icónica de las características temporales descritas.

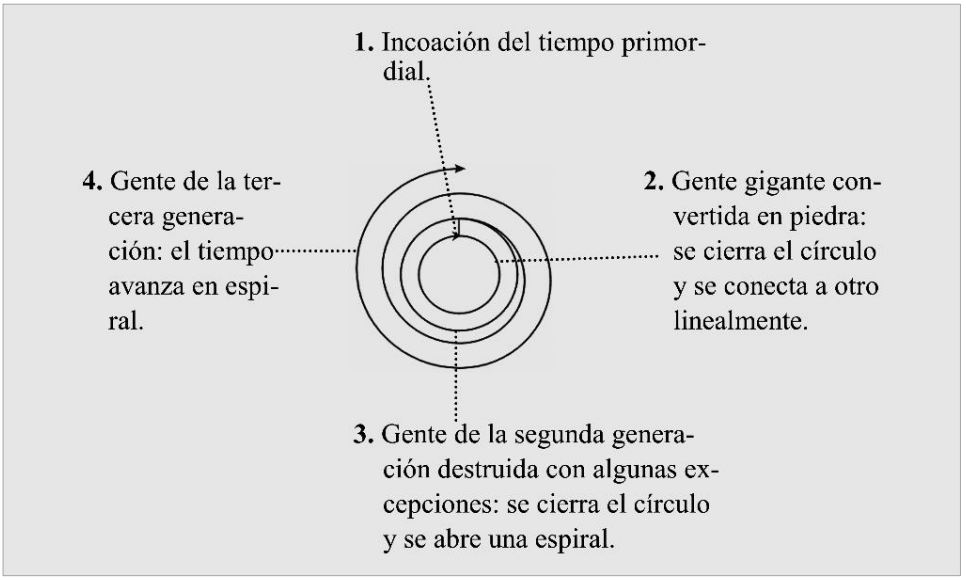


Gráfico 7: Tiempo circular que se cierra y se conecta linealmente a otro círculo que cierra y abre simultáneamente la continuidad en forma circular y ascendente (en espiral).

Existe la virtualidad mítica de detener al tiempo. *Inti watana* literalmente significa "donde se ata al sol". En mi trabajo de campo entre los pueblos quechuas del norte de Tayacaja registré mitos que relatan que los gentiles (***hintilkuna***) "trabajaban amarrando al Sol (*Inti*)" (Taipe, 2001), lo que significa que en el imaginario andino pre*inqa* existió la virtualidad mítica de controlar al tiempo. Otro mito en mis registros narra que el *inqa* quiso amarrar a *Inti* en una inmensa roca, aunque fracasó en su intento, ratificando así que el "tiempo suspendido" existió y existe en el imaginario andino. No obstante, en este segundo ejemplo, la circularidad derrotó a la suspensión del tiempo, porque el *inqa* no pudo detenerlo, fue aplastado y muerto por la roca (ver Gráfico 8).

Otro mito quechua contemporáneo narra que el *waman* (águila: *Aguila chrysaetos*) va cada madrugada en busca de *Inti*, para encontrarle aún en su morada y saldar una deuda (Taipe, 2012). Si *Inti* se dirige en dirección saliente-poniente, el *waman* va en dirección inversa. Para el *waman* el futuro está atrás, si fuera hacia delante iría al pasado (detrás de

[14] Los análisis de los mitos contemporáneos sobre los ***hintilkuna*** (gentiles), en centro-sur andino de Perú, ilustran la misma concepción del tiempo.

Inti); en cambio, para *Inti* el futuro está delante. El Gráfico 9 proyecta su representación icónica:

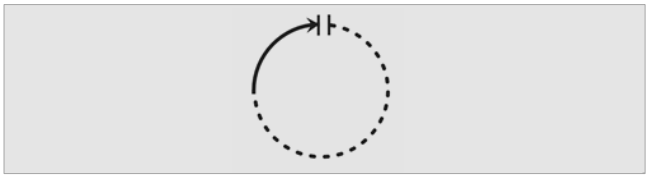


Gráfico 8: El imaginario del tiempo suspendido. La doble barra (||) indica la ruptura virtual de la continuidad del tiempo.

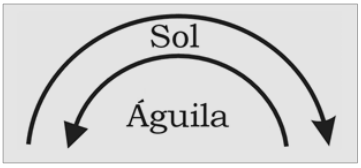


Gráfico 9: El futuro y el pasado pueden estar atrás o delante.

También en la vida cotidiana, unas veces, los hombres ubican al futuro atrás y al pasado delante. Según Almeida y Haidar (1979), en los Andes, el vocablo *runasimi* (o quechua) *qipa* (atrás) espacialmente designa lo que está atrás, temporalmente designa el futuro: lo que será y que es desconocido porque no se ve; mientras que el vocablo *ñawpa* (delante) espacialmente designa lo que está delante, temporalmente designa el pasado: lo que ha sido, y lo que es conocido porque ya se vio. Por otra parte, Lakoff y Johnson expusieron que Charles Filmore observó que nuestra lengua parece tener dos organizaciones del tiempo contradictorias. En la primera, el futuro está delante y el pasado está detrás:

> En las semanas que quedan por delante [...] (futuro).
> Ahora todo queda atrás [...] (pasado).
> En la segunda, el futuro está detrás y el pasado delante:
> En las semanas siguientes [...] (futuro).
> En la semana que precede [...] (pasado). (1986, pp. 79-80)

El Gráfico 10 proyecta su representación icónica:

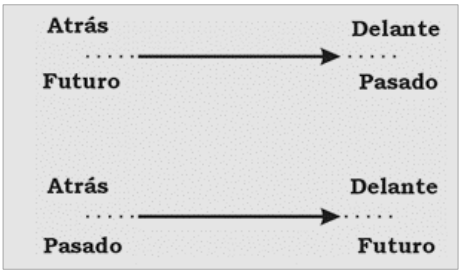


Gráfico 10: El futuro y el pasado pueden estar delante o atrás.

En síntesis, el análisis realizado me lleva a afirmar que el tiempo mítico adopta diversas formas complejas que pueden ser cíclico, en espiral, cíclico que coexiste con el lineal, cíclico que cierra para empezar otro, o también la virtualidad mítica de la suspensión del tiempo.

b. El mito: ¿lógico o prelógico?

Cassirer (1993) argumentó que para muchos antropólogos el mito es un fenómeno muy simple y que no requiere una complicada explicación. Decían que "es la simplicidad misma", "no es el producto de la reflexión o del pensamiento" y su responsable sería la "primitiva estupidez". Se trataba, pues, de algo "primitivo", "absurdo", "onírico", "infantil", "enfermedad" o "fenómeno patológico". No obstante, todas las grandes culturas estuvieron dominadas por el pensamiento mítico. Su vigencia se proyecta hasta los Estados modernos y justifican una serie de prácticas socioculturales, económicas, políticas y guerreras contemporáneas.

Las posturas de los estudiosos que se preocuparon por el mito fueron diversas. Por ejemplo, para Frazer (1981), el mito era una especie de ciencia primitiva: "La magia es hermana bastarda de la ciencia"; en consecuencia, esta afirmación da lugar a pensar que el pensamiento mítico y científico son equiparables. Por su parte, Tylor consideró también que no había diferencia radical entre la mente del "salvaje" y la del civilizado, de ahí que, para él, el mito fue una especie de filosofía del "salvaje", cuyo pensamiento, aun cuando parecía ser grotesco, no era confuso ni contradictorio, y que en cierto sentido la lógica del salvaje era impecable. Así, el principio metodológico tyloriano borró casi enteramente toda diferencia entre la mente del primitivo y del civilizado. En cambio, para Müller y Spencer los mitos eran una enfermedad del lenguaje (Cassirer, 1993).

Con Freud el mito dejó de ser visto como un hecho aislado, fue conectado con fenómenos conocidos, que podían estudiarse con el método científico:

> De este modo, el mito se convirtió en algo perfectamente lógico –casi demasiado lógico. Ya no era un caos de las cosas más extravagantes e inconcebibles; era ya un sistema. Podía reducirse a unos pocos elementos muy simples. Claro está que el mito seguía siendo un fenómeno "patológico". (Cassirer, 1993, p. 38)

Según Cassirer, Freud no pretendió haber resuelto el viejo enigma, pero hizo un paralelo entre la vida psíquica de los "salvajes" y los neuróticos. Estaba convencido de que la clave del mundo mítico tenía que buscarse en la vida emotiva del hombre. El mito estaba profundamente arraigado en la naturaleza humana; se fundaba en un instinto fundamental e irresistible, cuyo carácter y naturaleza tenían que ser determinados todavía. El método de Freud fue nuevo: para entender al mito se debe describir, enumerar, ordenar y caracterizar sus objetos. El mito era una "forma simbólica", por tanto, era interpretable y explicable. Sin embargo, Cassirer cuestionó que lo deseable no era la mera sustancia del mito, sino más bien explicar su función en la vida social y cultural del hombre.

Asumo que el mito es lógico. En este sentido me aproximo a Lévi-Strauss, Fages y

Cassirer; al primero porque consideró que el mito "constituye un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos" (Haidar, 1990, p. 161)[15], porque el mito, como sostiene en *El pensamiento salvaje* (1984), preserva hasta la actualidad, "en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron […] adaptados a los descubrimientos de un cierto tipo: los que autoriza la naturaleza, a partir de la organización y de explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible" (1984, p. 35). Para Lévi-Strauss, como lo ha demostrado en sus diversas obras, existe básicamente un sistema lógico universal que opera mediante oposiciones binarias y por el método de transformación, expresándose en las estructuras internas míticas que se refieren a los enigmas fundamentales del ser humano y del mundo.

Al segundo, a Fages (1972), porque consideró que existe una lógica en las narraciones míticas tan necesaria para la significación del mundo como para la organización presente o futura del universo. Al tercero, a Cassirer, porque consideró que el pensamiento mítico es tan lógico como el moderno, y cada sistema mitológico posee un fundamento racional propio, unos supuestos recónditos específicos, una concepción de la naturaleza y una lógica desarrollada por él mismo (Olavarría, 1990).

Otros autores, como Mauss y Eliade, se ubicaron igualmente dentro de esta postura que atribuye al mito una lógica diferente del pensamiento moderno. Mauss sostuvo que existen procedimientos de análisis que le son propios, modos particulares de asociación de imágenes que lo hacen un aparato lógico especial (López Austin, 1998). Eliade afirmó que "las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico que les son propios, pero el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que les son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas" (1984, p. 13).

La posición que adopto, que el mito es lógico, me distancia del joven Lévy-Bruhl que vio, en los hombres con mitos, procesos mentales sujetos a otras leyes, con pensamiento "prelógico", concepción que le llevó a afirmar que la mentalidad primitiva es esencialmente mística y; por tanto, difícilmente comprensible por el investigador externo (López Austin, 1998); para el joven Lévy-Bruhl la mente del salvaje fue incapaz de todos los procesos de argumentación y raciocinio que le fueron atribuidos en las teorías de Frazer y Tylor. Si esta teoría fuera cierta, argumentó Cassirer, sería imposible todo análisis del pensamiento mítico. Si los hechos psicológicos y principios lógicos del mito no existen, habría que abandonar la esperanza de encontrar un punto de abordaje al mundo mítico que se mantendría siempre incognoscible. Luego Cassirer interrogó: ¿No representa acaso la teoría misma de Lévy-Bruhl un intento de leer este libro, de descifrar los jeroglíficos del mito? Pero Lévy-

[15] El mito no solo se realiza por medio del código oral, sino también a través de otros códigos culturales como el astronómico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botánico, psico-orgánico (que incluyen los visuales, acústicos, olfativos y táctiles) y tecnológico entre otros, con los que el mito puede elaborar una especie de un metacódigo (Lévi-Strauss, 1986b).

Bruhl admitió la existencia de una íntima relación entre el mito y el lenguaje, entonces estamos de cara a una paradoja irresuelta: todo lenguaje tiene una estructura lógica cabal y definida (no existe un lenguaje prelógico). "Cuanto se dice de las lenguas 'primitivas' vale también para el pensamiento primitivo. Su estructura puede parecernos extraña y paradójica, pero no es carente de una estructura lógica y definida" (Cassirer, 1993, p. 21).

No obstante, no se puede dejar de mencionar, como expuso Duvignaud (1977), que desde el joven Lévi-Bruhl hasta su muerte han existido en él varias rupturas epistemológicas, que obviamente ha significado un proceso de autocrítica para redefinir el conjunto del proceso emprendido después de la publicación de *La morale et la sciencie desmoeurs* (1903). Las rupturas epistemológicas por las que atravesó Lévy-Bruhl deben ser vistas con detenimiento, porque como advirtió Duvignaud: "se ha dicho y repetido, a menudo sin haberlos leído que los *Carnets*[16] de Lévi-Bruhl, publicados después de su muerte por solicitud de Maurice Leenhart que supo admitir en los últimos años de su vida 'que se había equivocado'" (1977, p. 85). La realidad es otra, argumentó Duvignaud, Lévy-Bruhl no puso en duda su trabajo, pero sí algunas conclusiones demasiada afirmativas y dogmáticas; pero no rechazó el principio mismo de su gestión: la especificidad de dos sistemas mentales y psíquicos diferentes, el de los "salvajes" y el de los "civilizados".

¿Qué sucedió con la calificación de mentalidad primitiva como prelógica? El principio de la incompatibilidad lógica entre la mentalidad primitiva y el pensamiento científico se suavizó mucho, pero después de *L'expérience mystique et les symboles* (1938), la diferenciación era reemplazada por una investigación no concluida que había, según Duvignaud, llegado menos a la dualidad de los sistemas que a una tipología de los mismos. En cambio, sí rechazó el malentendido que generó el término "prelógica" empleado en *Las funciones mentales,* donde escribió: "La mentalidad de las sociedades inferiores, al convertirse en menos impermeable a la experiencia, permanece largo tiempo prelógica y conserva la impronta mística en la mayor parte de sus representaciones" (Lévy-Bruhl citado por Duvignaud, 1977, p. 102).

La palabra "prelógica" tiende a hacer creer que se puede mirar las mentalidades de las sociedades primitivas como bosquejos del espíritu científico y que la razón, nuestra razón, únicamente aparece en el momento del pasaje de lo inferior a lo superior. Sobre este punto, explicó Duvignaud (1977), los *Carnets* toman lo que Lévy-Bruhl mismo escribió o dijo después de 1929, contra lectores ingenuos o mal intencionados, que extrapolan la definición de prelógico convirtiéndose en un simple término cómodamente utilizable, aunque fuese cambiándole su sentido por razones completamente opuestas al análisis. Lévy-Bruhl sostuvo que el estudio a la mentalidad primitiva le ha hecho oponer a la mentalidad nuestra, pero que nunca dijo, ni pensado, que se encontraba únicamente en los primitivos.

Lo anterior no significa ningún arrepentimiento. La mentalidad de las "sociedades

[16] "[...] Los *Carnets* de Lévy-Bruhl son notas, reflexiones fragmentarias, dispersas, tomadas para fijar su reflexión en el curso de los paseos o lecturas, sin indicación alguna de la intención [...]". (Duvignaud, 1977, p. 101)

inferiores", para Lévy-Bruhl, no fue tan impenetrable como si obedeciese a una lógica distinta de la nuestra, pero tampoco nos resultó completamente inteligible. Y le llevó a pensar que no obedece exclusivamente a las leyes de nuestra lógica ni quizá a leyes que sean todas de naturaleza lógica.

Por otra parte, tomo distancia también de Ferdinandy (1961) para quien el mito pertenece a un mundo en el cual los pensamientos humanos están determinados por las formas prelógicas; es decir, la humanidad formaba sus pensamientos no lógica, sino mitológicamente; se trata de un "saber" inmediato, espontáneo, acerca de las cosas, los eventos, los fenómenos de una situación preconsciente y, por consiguiente, prehistórica del hombre; un saber no racional, ni fabuloso, ni poético, ni teleológico, ni lógico, sino un saber exclusivamente mitológico.

Igualmente rechazo la consideración del mito como "enfermedad del lenguaje" que se debía entender encontrando las figuras primitivas que se escondían detrás de los nombres de los dioses (como propuso Müller y Spencer), consideración calificada por Dumézil (1977) como una formulación nada seria. Como expuso Cassirer (1993), para Müller, entre el mito y el lenguaje existe una íntima relación y una verdadera solidaridad. Pero sus estructuras son idénticas. El lenguaje es de carácter lógico; el mito parece desafiar las reglas lógicas por incoherente, caprichoso e irracional. El mito es reconocido como un aspecto negativo del lenguaje y que se origina no en sus virtudes sino en sus vicios. El lenguaje es racional y lógico, pero es también una fuente de ilusiones y falacias. El lenguaje no es solamente una escuela de sabiduría, es también una escuela de desatino. El mito revela este último aspecto; es la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el mundo del pensamiento humano. Así se presenta a la mitología como patológica: es una enfermedad que empieza en el campo del lenguaje, y que luego se difunde infectando al cuerpo de la civilización humana.

Para Spencer la fuente primera y principal de toda religión es el culto de los antepasados, que fue el primer culto. El poder y la influencia perdurable del lenguaje hicieron posible y hasta necesario el paso del culto de los antepasados al culto de los dioses:

> El lenguaje humano es metafórico en su esencia misma; está lleno de símiles y analogías. La mente primitiva es incapaz de comprender estos símiles en un sentido meramente metafórico, la toma por realidades, y piensa y actúa de acuerdo con este principio. Esta interpretación literal de los nombres metafóricos fue la que condujo, desde las primeras formas elementales del culto de los antepasados, desde la adoración de seres humanos, hasta la adoración de plantas y animales, y finalmente de grandes fuerzas de la naturaleza. (Cassirer, 1993, p. 30)

Los niños recibían el nombre de plantas, animales, estrellas y otros objetos naturales: "luna" en la mente primitiva conduciría a una identificación con la luna misma; y sus aventuras serían interpretadas de la manera que pareciera más congruente con la naturaleza de la luna (Cassirer, 1993). Como podrá apreciarse, también en Spencer el fenómeno del mito

estuvo explicado como una simple enfermedad del lenguaje.

Actualmente ha sido superada largamente la consideración prelógica del mito. Esta superación ha significado también el avance de la mitología sobre bases más científicas y los resultados contemporáneos del desarrollo teórico sobre los mitos son muy halagadores.

En síntesis, el mito constituye un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos con los que puede elaborar un metacódigo referido a los enigmas fundamentales del humano y el mundo.

c. El mito y el rito: ¿una relación absoluta?

Otro aspecto controvertido es el que refiere a la relación y el tipo de dependencia entre mito y rito. López Austin escribió:

> Algunos especialistas han considerado el rito como una representación dramática de un mito previo, mientras que otros han sostenido que los mitos tienen como función la explicación o la sanción de un rito preexistente; unos afirman que ninguno deriva del otro, pero que ambos están estrecha y esencialmente asociados; hay mitólogos que dicen que el mito es la contrapartida del ritual: el mito dice lo que el rito expone en forma de acción; hay estudiosos, en cambio, que encuentran en las particulares culturas que investigan que existe muy poca evidencia firme entre mito y rito. (1998, p. 117)

Hocart, Malinowski, Eliade, Dumézil, Ferdinandy y Cassirer entre otros[17] presentaron por común denominador la postura teórica que el mito implica ritual y el ritual implica mito. Amplío los argumentos esgrimidos por algunos de ellos:

Hocart (1985) sostuvo la tesis que el ritual depende del mito que le confiere sentido, que es su precedente. El mito describe al ritual y este actualiza al mito. El conocimiento del mito es necesario para que el oficiante pueda celebrar el ritual en la forma correcta y, por su medio, obtener la vida que el ritual confiere. Hocart corroboró su posición argumentando que la organización social es, en sus orígenes, una organización para la celebración del ritual y que depende del mito que relata cómo fueron instituidos las realezas, las clases, las castas, etc., y con ello explicó y justificó el papel que estos desempeñan en la vida de la comunidad.

Malinowski (1974) postuló que el mito está relacionado con el ritual religioso. Sostuvo que quizá el punto principal de su tesis fue la existencia de una clase especial de narraciones que son consideradas *sacras*, que están inspiradas en el ritual, la moral y la organización social y que constituyen una parte integrante y activa de la cultura primitiva, pero al mismo tiempo, el conocimiento del mito le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlos. Para Malinowski:

> [...] todos los relatos constituyen una parte íntegra de la cultura. Su existencia e influencia

[17] Leach, Kluckhohn (Kirk, 1990), Durkheim, Lévy-Bruhl (Lévi-Strauss, 1987b) y González (1997) pertenecen también a los autores para los cuales el mito y ritual se implican mutuamente.

> no solamente trasciende al acto de contar la narración, no solo adquiere su sustancia de la vida y sus intereses, sino que gobierna y controla muchos aspectos de la cultura y constituye la espina dorsal de la civilización primitiva. (1974, pp. 132-133)

Eliade (1984 y 1994a) postuló la tesis que el mito es el arquetipo del ritual. Escribió que "no se puede cumplir un ritual si no se conoce el 'origen'; es decir, el mito que se cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez" (1994a, p. 23). Según Eliade, entre los primitivos, no solamente los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción realizada en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado.

Dumézil (1977) sustentó que los mitos no se pueden entender si se los separa de la vida de los hombres que los narran, que no constituyen invenciones dramáticas o líricas gratuitas sin relación con la organización social o política, con el ritual, con la ley o la costumbre; por el contrario, su papel era el de justificarlos. En consecuencia, se deduce que el rito es primero y el mito es posterior en tanto justificante del primero.

Ferdinandy afirmó también que únicamente en el culto puede el mito ser auténticamente mito, porque solo entonces adquiere la virtualidad de influir en la imaginación del hombre, sugiriendo en él la imagen preformada de su destino; solamente entonces adquiere el mito la virtualidad de mantener intacta, o si antes se prefiriese, renovada periódicamente su energía persuasiva. Escribió que "sin la posibilidad de revivir constantemente el mito por intermedio de los ritos culturales, perdería este el ascendiente sobre el espíritu y destino del hombre, transformándose en aquello, con lo cual, tantas veces y por error confundimos: la fábula fantástica o la poesía que constituye formas de narración" (1961, p. 7).

Cassirer (1993) representó otro matiz de esta postura: refiriendo al mito y al rito sustentó que no se puede plantear cuál de ellos es "primero" y cuál el "segundo", sino, estos no existen separados, son correlativos e interdependientes, se apoyan y se explican el uno al otro. En este sentido, planteó que el mito es el elemento épico de la primitiva vida religiosa; el rito es su elemento dramático. La consecuencia metodológica para Cassirer es que se debe empezar estudiando al segundo para comprender al primero, porque consideradas en sí mismas, las historias míticas de los dioses y los héroes no pueden revelarnos el secreto de la religión, pues no son otra cosa que interpretaciones de ritos. Según él, el rito es un elemento más profundo y más perdurable que el mito en la vida religiosa del hombre: mientras que los credos cambian, el rito persiste. El contraargumento podría ser que tanto el rito como el mito, en cuanto prácticas culturales, no son estáticos; por tanto, la condición de su persistencia está en su capacidad de cambio y de contextualización permanente a sus condiciones presentes; en consecuencia, son y no son al mismo tiempo: los mitos cada vez que se narran se modifican, igualmente los ritos agropecuarios, curativos, de paso, etc., incorporan objetos rituales "modernos" que se mezclan con otros "de siempre".

Estos autores consideran que, si el relato mítico no está asociado con un culto o ritual, explícita o implícitamente, es mejor no llamarlo mito, sino leyenda o cuento popular. Aun-

que hay estudiosos como J. Fontenrose que han superado este punto de vista y sugieren que el término "mito" debería restringirse a los "cuentos tradicionales de los hechos de los númenes" (1966, p. 54).

Mi posición sobre la relación entre el mito y el rito, basada en una exploración de discursos míticos entre los quechuas del centro-sur andino de Perú, es que estos no siempre se corresponden, lo que significa que hay mitos sin su correspondiente rito. Por ejemplo, el mito del origen del *papa kuru* (gusano de la papa, *Premnotrypes sp.*) no se corresponde con ningún rito. Esta posición me aproxima teóricamente a Lévi-Strauss y Kirk.

Al revisar el análisis de Lévi-Strauss (1987a) sobre el mito de Edipo, se nota la ausencia del rito. En "Estructura y dialéctica", también demostró la relatividad de la correspondencia ordenada entre mito y rito defendida por Lang, Malinowski, Durkheim, Lévy-Bruhl y van der Leeuw:

> Dicho de otra manera, una homología: sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones. No se explica por qué no todos los mitos corresponden a ritos e inversamente; porqué esta homología solamente es demostrable en un número pequeño de casos; y, sobre todo, cuál es la razón de esta extraña duplicación. (1987b, p. 253)

Cuando estudió al "muchacho embarazado" (mito *pawnee*) demostró que no corresponde a ningún rito. Igual sucedió con el mito de "la raya y el Viento Sur" del occidente de Canadá. No obstante, la relatividad de esta postura no le llevó a rechazar el reconocimiento de la necesidad de comparar mito y rito allí donde fuere posible hacerlo no solo en el seno de una misma sociedad, sino también con las creencias y prácticas de las sociedades vecinas.

Kirk (1990) fue enfático también en afirmar que existen mitos a los que no acompañan la ejecución de ningún ritual. La causa de esa correspondencia lo asoció con los estudiosos de la Biblia (préstamo de Frazer y Smith) que vieron que resultaba atractiva en relación con los mitos y ritos de Oriente Próximo y que podía dar un sentido, teológicamente aceptable, aparte del material hebreo. R. de Langhe escribió:

> Del mismo modo que el estudio de los mitos y las prácticas rituales de los llamados pueblos primitivos han revelado en algunas ocasiones una estrecha relación entre mitos y rituales, es igualmente cierto que también ha demostrado que existen mitos a los que no acompañan ninguna ejecución ritual. (Citado por Kirk, 1990, p. 26-27)

Kirk analizó "El mito en la psicología primitiva" (en *Magia, ciencia y religión*) y concluyó que hasta los mitos seleccionados por Malinowski carecen de conexiones explícitas con rituales específicos. Esos mitos suponen que los hombres surgieron de la tierra. Suelen justificar la pretensión de autoctonía.

Kirk expuso también que entre los *mohave* de Arizona y los *bosquimanos* de Suráfrica

existen ejemplos de riqueza mitológica junto a un ritual pobre o eventualmente inexistente. Esto refuta categóricamente la afirmación absoluta de que los mitos derivan del rito. Por otra parte, los mitos *tsimshi* de Canadá registrados por F. Boas sugieren que la mayor parte de ellos están separados de los rituales aun cuando refieran a la creación. A su vez, el aspecto ceremonial más interesante de la vida social *tsimshi*, el *potlach*, fue ignorado por la mayor parte de los mitos, exceptuando una pequeña minoría. Impresiones similares son las que dan los mitos suramericanos estudiados por Lévi-Strauss.

Finalmente, como me hizo notar Margarita Nolasco, existen mitos que se corresponden con los ritos, hay mitos que no tienen contrapartida en los ritos, pero no existen ritos sin mitos. En este sentido, doy razón a Eliade cuando afirma que: "No se puede cumplir un ritual si no se conoce el 'origen'; es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez" (2000, p. 25).

En síntesis, el mito y el rito no siempre se corresponden; hay mitos sin su correspondiente rito; pero no existen ritos sin mitos.

d. El mito: ¿precedente del presente?

Coincido con aquellos estudiosos que consideran que el mito es precedente y normativo para la acción del hombre con este tipo de pensamiento. Eliade (1994a y 2000) postuló la consideración del mito como arquetipo, modelo y precedente del presente. En consecuencia, los mitos revelan los modelos de los ritos y fundamentan y justifican la praxis social.

Al lado de Eliade se ubicaron otros estudiosos que sostuvieron también que el mito es ejemplar porque preforma o modela todos los ámbitos de la vida individual y colectiva, y confiere por ello significado y valor a la existencia (Ferdinandy, 1961; Jesi, 1976; Olavarría, 1990), "que la presencia del mito va más allá de la realización de su narración; rige los hábitos alimenticios y enriquece el caudal de creencia" (López Austin, 1998, p. 107), que el mito es una garantía, una carta de validez y una guía para las actividades (Malinowski, 1974), que el mito legisla las acciones humanas (Kolakowski, 1975), que los mitos son arquetipos de la conciencia humana (May, 1992); en consecuencia, los hombres se comportan como lo hicieron sus ancestros (Hocart, 1985).

Jesi calificó al carácter arquetípico del mito como "socorredor". Argumentó que "el mito [...] socorre, auxilia a lo real, además de al hombre hundido en lo real, proporcionando a la realidad un precedente de los 'modos' de ser objetivamente verdadera" (1976, p. 90). Me parece inapropiada la homología que Jesi realiza entre precedente y auxiliante, creo que es más apropiado conservar sin complicaciones lo arquetípico, lo modelante o lo precedente del mito.

Son diversos los ejemplos que ilustran el carácter precedente del mito: para instalarse en un territorio o edificar una morada es preciso imitar la obra de los dioses, la cosmogonía; esto no es fácil, porque existen también cosmogonías trágicas y sangrientas. Si los dioses han tenido que abatir y despedazar a un monstruo o un ser primordial para poder sacar de

él el mundo, el hombre a su vez ha de imitarle cuando construye su mundo, su ciudad o su casa. De ahí la necesidad de sacrificios sangrientos o simbólicos con motivo de las construcciones (Eliade, 1981). El trabajo agrícola es un trabajo revelado por los dioses, los espíritus o héroes civilizadores (Eliade, 1981). El canibalismo fue fundado por seres sobrenaturales para permitir a los humanos asumir una responsabilidad en el cosmos, para ponerles en situación de velar por la continuidad de la vida vegetal; de ahí que al juzgar a una sociedad "salvaje", no hay que perder de vista que inclusive los actos más bárbaros y los comportamientos más aberrantes tienen modelos trashumamos divinos (Eliade, 1981). Si una tribu vive de la pesca es porque los seres sobrenaturales enseñaron a sus antepasados cómo capturar y cocer los pescados (Eliade, 1994a). Toda danza imita siempre un acto arquetípico o conmemora un momento mítico: es una repetición y, por consiguiente, una reactualización de "aquel tiempo" (Eliade, 1984). En Nueva Guinea, numerosos mitos hablan de largos viajes por mar, proveyendo así modelos a los navegantes actuales y también modelos para las demás actividades, ya se trate del amor, de la guerra, de la pesca o de producir lluvia, suministra también precedentes para los momentos de la construcción de un barco, para los tabúes sexuales que esta implica, etc. (Eliade, 1984).

Si el mito modela, rige, significa y revela las formas de sobrevivencia; como anticipé en la introducción, el mito fue y es igualmente utilizado cono instrumento de dominación que, en el caso regional, podría ser ilustrado con el mito de Santiago Mataindios y el mito que justifica al culto mariano. Más recientemente se han inventado desde diversas instancias del poder historias de vírgenes que lloran y degolladores que aterrorizaron a pobladores del Alto Huallaga y Ayacucho. Pero también fueron registradas situaciones contestarias con fundamentos míticos entre los que se puede mencionar los movimientos milenaristas de San Juan Atahualpa en la selva central peruana, Juan Chocne en el centro-sur andino y Pedro Alanya en Lircay y muchos otros.

Lévi-Strauss representó la postura opuesta. Para él la función primera del mito de resolver un problema socio-histórico está subordinada a las estructuras lógicas presentes en todo discurso mítico. Este determinismo racional es el que justificó la afirmación que los mitos se piensan en los hombres (Haidar, 1990). No obstante, algunos de sus análisis, como cuando trabaja los mitos polinesios y americanos, revelan que estos disponen de una tabla de posibilidades en las cuales los grupos encuentran las fórmulas propias para resolver sus problemas de organización interna o para realzar su prestigio frente a sus rivales. Entonces, las fórmulas elaboradas por los mitos son susceptibles de aplicaciones prácticas; por tanto, la especulación mítica se torna acción (Haidar, 1990).

En síntesis, el mito es precedente y normativo de la acción de los hombres con pensamiento tradicional en los ámbitos de la vida individual y colectiva, confiriendo significado y valor a la existencia.

e. El mito: ¿trata siempre de dioses?

Para Hocart, Durkheim, Eliade, Jesi, Gadamer y otros, el mito trata siempre de dioses. Gadamer fue enfático al afirmar que "los mitos son sobre todo historia de dioses y de su acción sobre los hombres" (1997, p. 17). Igualmente, Eliade sustentó que:

> El mito relata una historia sagrada; es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio*. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores y por esta razón sus *gestas* constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, es relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. (1981, p. 81)

Si el mito revela la actividad creadora de los dioses y devela la sacralidad de sus obras, entonces, arguyó Eliade (1981), no se puede recitar indiferentemente en cualquier lugar y momento sino únicamente en las estaciones más ricas ritualmente o en el intervalo de las ceremonias religiosas, en una palabra: en un lapso sagrado.

Malinowski (1974 y 1982) estableció que, en las Trobiand, el cuento maravilloso se cuenta en estaciones, días y horas determinadas, con el fondo de los huertos en germinación, esperando la labor futura influida por la magia de los cuentos maravillosos. Las leyendas (tenidas como cuentos de verdad sobre sequías, hambrunas, etc.) no tienen especial estación ni modo estereotipado de narrarse y su recitado no tiene carácter de una celebración ni comporta efecto mágico alguno. En cambio, los cuentos sacros o míticos entran en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad. Otros tratadistas enfatizaron incluso en que los relatos no los pueden realizar cualquiera, sino exclusivamente determinadas personas: recordemos, por ejemplo, los mitos transmitidos por los instructores en los rituales de circuncisión entre los ndembu estudiados por Turner (1999).

No rechazo totalmente a las posturas anteriores, pero si evito concebirlos como prácticas absolutas para todas las culturas. En este sentido manifiesto mi acuerdo con Lévi-Strauss y Kirk que sostuvieron que el mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo. El mito de Edipo y otros correspondientes al área americana, estudiados por Lévi-Strauss, no tratan de dioses.

Kirk argumentó de modo irrefutable que:

> La mayor parte de los mitos de los indios suramericanos que estudió Lévi-Strauss son mitos de origen en un sentido o en otro. Explican el origen de los fenómenos culturales como la cocina o la cerámica pintada, o fenómenos naturales como las especies de animales, determinadas constelaciones o fenómenos meteorológicos. Sus personajes son tanto seres humanos como animales, que a veces tienen poderes extraños. Pero no hay razón alguna para asociarlos en su mayoría ni ahora ni en el pasado con el culto o la propiciación, las verdaderas marcas externas de la religión. El argumento de que en ellos y las historias acerca de ellos son "sagradas" en sentido estricto, es una cuestión comple-

> tamente diferente. (1990, p. 25)

Así como hay mitos que no siempre tratan de historias de dioses, tampoco es generalizada que su narración esté siempre ritualizada. Hay sociedades en las cuales los mitos son narrados por hombres o mujeres, por jóvenes, adultos o ancianos. Del mismo modo, pueden narrarlos en cualquier tiempo y en cualquier espacio.

En síntesis, el mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo, sus personajes son dioses, espíritus, humanos y animales que, con ciertos poderes, dan origen al cosmos, al hombre y a los fenómenos culturales, naturales y meteorológicos.

f. El mito: ¿reflejo de la realidad o especulación sobre algún problema?

Kerényi (1961) afirmó que "en el mito, como en un espejo, se refleja el propio mundo"; es decir, que detrás de una narración mítica se esconde siempre la imagen del propio mundo y que, en el mito, él nos habla a nosotros de sí. Flashner (1986) coincidió con Kerényi y sostuvo que los mitos revelan las estructuras de lo real y las múltiples modalidades de ser en el mundo; es por eso que nos sirven como modelos para comprender al hombre y su relación con el mundo natural en particular y con el universo en su globalidad.

Igualmente, Malinowski (1974 y 1982) consideró que el mito no trae realidades escondidas, es más bien expresión directa de lo que constituye su asunto; no se trata de una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito, según Malinowski, cumple en la cultura primitiva una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. Argumentó el autor que de esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no es un cuento ocioso, sino es una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral.

Según Jesi (1976), Dumézil sostuvo la tesis que los mitos no constituyen un dominio autónomo, sino que expresan realidades sociales y culturales más profundas. Operando en ámbitos de las culturas indoeuropeas, Dumézil puso a punto una técnica de comparación de elementos homólogos de las tradiciones mitológicas; homólogos porque en cada contexto específico sus interrelaciones corresponden al reflejo de las interconexiones de elementos idénticos o afines de instituciones sociales de la historia más antigua.

Las posturas teóricas anteriores no admiten una diferencia entre la realidad y el mito, sino que ambos se interpretan y coinciden. Casi estamos ante un sistema de identidad que no admite una brusca distinción entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" y que uno y otro no se oponen: ambos coinciden.

Opuestamente, para Lévi-Strauss los mitos no son reflejos del mundo en el sentido que "cada sociedad expresa en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor,

el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera [...]. Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales" (1987a, p. 230).

Excluido que en el mito puedan reconocerse esencialmente expresiones de sentimientos universales, explicaciones pseudo científicas o etiológicas de fenómenos naturales y formas de reflejo de instituciones sociales, Lévi-Strauss acabó por reconocerle al mito una esfera de existencia y significación autónoma, exclusiva, dentro de lo cual operan normas de variación, de asociación, de metamorfosis peculiares de la mitología y traducibles al lenguaje de las operaciones algebraicas (Jesi, 1976).

No obstante, como hizo notar Haidar (1990), en las *Paroles Données*, Lévi-Strauss daba relevancia a la contingencia, porque el mito puede evolucionar según sus propias leyes, pero en correspondencia con la "infraestructura tecno-económica de la sociedad". ¿Por qué adoptó esta actitud? Haidar respondió:

> La actitud descrita de Lévi-Strauss es porque trata de defenderse ante la crítica de idealista y mentalista por construir modelos abstractos sin ningún asidero en la realidad. En otro momento vuelve a aparecer el verdadero carácter del análisis estructural que da la primacía a lo racional sobre lo empírico. Cuando analiza los mitos *salish*, no obstante que los pueblos tienen necesidad de dar un lugar en sus mitos a las condiciones de la existencia objetiva del medio geográfico, Lévi-Strauss afirma que la explicación del mito por el medio geográfico o por la contingencia es superficial e insuficiente, y que es necesario recurrir a la explicación lógica para llegar a las verdaderas leyes míticas. (1990, p. 165)

La tensión teórica está en que el análisis estructural se metamorfosea como historia, como realidad, como medio ambiente, como contingencia. Esta tensión nunca se resuelve, siempre es retomada o repensada, produciendo análisis ambiguos donde algunas veces gana terreno lo histórico, la realidad y otras veces reina absolutamente lo racional y lo lógico (Haidar, 1990).

Ambas posturas se polarizan, la primera enfatiza en lo explícito o lo yacente y la segunda enfatiza en lo implícito o lo subyacente del mensaje de los mitos. Estamos ante una confrontación entre la residencia de la verdad del mito en los contenidos explícitos versus la consideración que ella, la verdad, más bien se agota en la lógica de sus relaciones. Considero que la solución no reside en la polaridad teórica, sino que teniendo en cuenta que el significado real de un mito es normalmente inconsciente, es aceptable que este hecho no impide reflejar las preocupaciones populares de carácter social, económico, meteorológicos o de otra índole. Expreso mi acuerdo con Kirk que sustentó la posibilidad de:

> […] que los mitos posean un significado en su propia estructura, que inconscientemente puede que represente elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las con-

> tradicciones entre los instintos, deseos y las inconmovibles realidades de la naturaleza y la sociedad pueden producir. (1990, p. 261)

En síntesis, el mito refleja los diversos ámbitos de la realidad del mundo, pero al mismo tiempo son especulativos sobre algún problema; es decir, los mitos sirven para pensar. De ahí la necesidad de estudiar tanto los explícitos como los implícitos del mensaje contenidos en los mitos.

g. ¿Mito original?

Asumo con Lévi-Strauss que no hay mitos "auténticos" y "primitivos"; y que cada mito está constituido por el conjunto de sus versiones, que en una versión puede faltar uno o más motivos presentes en otra y viceversa.

Lévi-Strauss escribió que:

> El método [que niega la existencia de una versión original del mito] nos evita, pues, una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber, la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones. Dicho de otra manera: el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal. (1987a, p. 234)

Este principio metodológico expuesto fue ratificado en *Lo crudo y lo cocido* cuando opinó que:

> Jamás existe un texto original: todo mito es por naturaleza una traducción, tiene su origen en otro mito procedente de la población vecina pero extraña, o en un mito anterior de la misma población, o bien contemporáneo pero perteneciente a otra subdivisión social –clan, subclan, línea, familia, hermandad–, que un oyente procura deslindar traduciéndolo a su lenguaje personal o tribal, ya sea para apropiárselo, ya para desmentirlo, deformándolo siempre, pues. (Lévi-Strauss, 1997, p. 582)

En efecto, uno de los principios metodológicos del análisis estructural de los mitos de Lévi-Strauss es negar el problema de saber cuál es la versión más verdadera o fiel: un mito está constituido por el conjunto de sus versiones, un conjunto que por definición está siempre incompleto porque es una serie abierta que nunca se cierra. En consecuencia, el análisis deberá considerar a todas las variantes por igual.

El conjunto mítico es un grupo de mitos que transmiten el mismo mensaje, aunque no empleen el mismo vocabulario; es decir, que mantienen el mensaje, pero no el mismo código ni la armadura. "Convengamos en llamar armadura a un conjunto de propiedades que se mantienen invariables en dos o más mitos, códigos al sistema de las funciones asignadas por cada mito a estas propiedades, mensaje al contenido de un mito particular" (Lévi-Strauss, 1997, p. 199).

Disponiendo de un conjunto de versiones sobre determinado mito, en el punto de partida se elige una versión que fungirá el papel de mito de referencia. Esta versión no

representa lo típico sino más bien una transformación de otros mitos provenientes de una u otras sociedades inmediatas o mediatas. Luego se organizan las sucesiones y estudia las transformaciones y se identifican las operaciones lógicas y las funciones culturales.

En síntesis, no existe un mito auténtico u original, cada mito está constituido por el conjunto de sus versiones; por tanto, en una versión puede estar ausente uno o más motivos y pueden estar presente en otras.

h. Lo educativo: ¿una función del mito?

Lo educativo en el mito es otra fuente de debates teóricos. Al respecto están confrontados de una parte Hocart, Cassirer, Eliade, López Austin y May y, de otra, Arruabarrena y Lévi-Strauss.

Hocart (1985) sostuvo que el mito tiene la tarea de educar el intelecto y mejorar la moral. Cassirer (1993) enfatizó que se ha de considerar el mito a luz de la actividad formadora que le es propia. Eliade (1981 y 1994a) ponderó también que el mito fija modelos ejemplares de todas las actividades humanas, entre las cuales se halla la educación. Entre otras funciones, López Austin (1998) indicó que el mito transmite valores y conocimientos, pero no es necesariamente un vehículo de sentencia o ejemplos morales. Para May los mitos son educativos porque son medios de descubrimiento y revelan estructuras de nuestra relación con la naturaleza y con nuestra propia existencia y capacita a la persona para que experimente la realidad y el mundo. May expuso también que "los mitos afianzan nuestros valores morales" (1992, p. 32).

En la posición opuesta está Arruabarrena (1987), quien afirmó que de los mitos no puede extraerse ninguna enseñanza. Contrariamente, sostengo que la educación, como proceso que vive el ser pensante, se orienta a la adquisición de la cultura por el individuo, la formación de su personalidad y su socialización; es decir, su enseñanza para acomodarse a vivir como miembro de una sociedad, entonces el mito cumple una función educativa porque les provee un pensamiento compartido.

Por otra parte, el objeto del mito –para Lévi-Strauss (1987a)– es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción. Lévi-Strauss escribió que "el mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente porque se encuentren ahí, sino porque proponen al hombre un método de pensamiento" (1986a, p. 26); esta propuesta, que "el tótem sirve para pensar", puede ser homologado con "los mitos sirven para especular". Pero como escribió Haidar: "[...] La función primera del mito de resolver un problema sociohistórico está subordinada a las estructuras lógicas presentes en todo discurso mítico" (1990, p. 160).

Tal vez la posición de que del mito no puede extraerse ninguna enseñanza esté justificada porque "[...] el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo y de que, de hecho, él entiende el universo.

Empero, como es evidente, apenas se trata de una ilusión" (Lévi-Strauss, 1987a, p. 38). No obstante, insisto en que, al brindar varias propuestas ante un problema, el mito actúa formativamente.

En síntesis, el mito cumple una función educativa, sirve para pensar, ante un problema brinda varias respuestas; por tanto, actuando formativa y arquetípicamente pauta la praxis social.

2.3. Síntesis: Definición y características del mito

El desarrollo de las características comunes del mito que provocaron consensos teóricos en un conjunto de autores, y de las características que suscitaron discrepancias y aproximaciones teóricas entre los mitólogos, me ubica en condiciones de postular que ***el mito*** *es un relato que, por medio de diversos códigos, narra los acontecimientos sagrados y fundamentales entre los seres sobrenaturales ocurridos en el principio de los tiempos, dando cuenta del origen del cosmos, del hombre y de las modificaciones acaecidas en el mundo ya constituido*.

Las características teóricas consensuadas son:

a. El mito hace referencia a la emergencia del tiempo primigenio a partir del cual surgió la realidad.
b. El espacio mítico es sagrado (liminar, cosmizado, discontinuo y cerrado), donde cada lugar y dirección están investidos de significados que los distinguen del espacio profano.
c. El mito, como una institución o sistema simbólico, es social y anónimo; existe en la tradición y, como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto.

De las características teóricas controvertidas asumo que:

a. El tiempo mítico puede ser cíclico, espiral o adoptar formas complejas como el cíclico que coexiste con el lineal, lo cíclico que cierra para empezar otro, o también la posibilidad virtual de la suspensión del tiempo.
b. El mito constituye un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos con los que puede elaborar un metacódigo que refiera a los enigmas fundamentales del ser humano y del mundo.
c. El mito y el rito no siempre se corresponden; hay mitos sin su correspondiente rito; pero no existen ritos sin mitos.
d. El mito es precedente y normativo de la acción de los hombres en los ámbitos de la vida individual y colectiva con pensamiento mítico, confiriendo significado y valor a la existencia; puede ser instrumento de dominación, pero también hay mitos movilizadores y liberadores.
e. El mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo, sus personajes son

dioses, espíritus, humanos y animales que, con ciertos poderes, dan origen al cosmos, al hombre y a los fenómenos culturales, naturales y meteorológicos.

f. El significado real del mito es normalmente inconsciente, pero este hecho no impide reflejar las preocupaciones populares contingentes.
g. No existe un mito auténtico, un mito está constituido por el conjunto de sus versiones.
h. Finalmente, el mito sirve para pensar y ante un problema brinda varias respuestas; por tanto, al actuar formativa y arquetípicamente pauta la praxis social de los hombres.

Uno de los méritos de aquellos que consideran al mito como precedente, por ejemplo E. Cassirer, es que se aproximan a la concepción social del mito al plantear que la mitología proporciona un marco de referencia para la actividad individual, cuyos términos son los principios dinámicos por medio de los cuales funciona la comunidad. G. Dumézil estimó también que el pueblo que no tuviera mito estaría ya muerto, porque este expresa la ideología de la sociedad y mantiene ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación tras generación.

Lo anterior me ubica ante la idea del mito como soporte y, al mismo tiempo, generador de valores. En este sentido, considero que el discurso mítico pone en movimiento a una serie de valores, unas veces de manera explícita y otras de manera implícita. El estudio de los valores me conduce a la axiología, la antropología y la semiótica de la cultura.

El apartado siguiente deberá responder a las interrogantes: ¿Qué coincidencias y diferencias teórico-metodológicas existen respecto al valor? ¿son antinómicas las controversias? ¿cuál es el aporte de la antropología en el estudio axiológico? y ¿cuál sería una definición operativa del valor adecuada para la construcción de mi objeto de estudio?

3. Los valores: Controversias epistemológicas y definición operativa

Este apartado desarrolla las controversias epistemológicas entre el subjetivismo y el objetivismo axiológico, evidenciando que estos no son antagónicos sino son complementarios; escudriña las contribuciones de la antropología en el estudio axiológico que considera que los sistemas de valores son las esencias de las culturas; y termina proponiendo la definición que el valor social es un operador subjetivo, culturalmente determinado, de preferencias asignadas con relación a las cualidades axiológicas del objeto valorado en un contexto determinado. La definición realizada será otro instrumento teórico para el análisis del corpus de los relatos míticos.

3.1. Las controversias del subjetivismo y el objetivismo axiológico

a. El subjetivismo axiológico

El subjetivismo axiológico correlaciona causalmente al valor como resultado de las reacciones fisio-psicológicas del sujeto. El hombre crea el valor con su agrado, deseo o interés. Pondera que no hay valor sin valoración, pero niega al elemento objetivo que actúa como su soporte. Esta corriente está representada por R. B. Perry, J. S. Mill, R. Carnap, B. Russell y A. Ayer (Frondizi, 1995), los mismos que han influido diversamente en algunos filósofos hispanoamericanos como A. Korn y A. Caso entre otros (Frondizi, 1975a).

Perry consideró que la vivencia valorativa (el placer, el deseo y el interés) no capta el valor, sino la crea. Es decir, el valor no reside en el objeto sino fuera de él. Su doctrina está calificada como hedonista: "[...] algo es valioso cuando me produce placer y en la medida en que me produce placer. El correspondiente desvalor equivale al dolor" (Frondizi, 1995, p. 142).

Es verdad que se valora muchas cosas porque producen *placer*; por regla general, las cosas que causan dolor, angustia, miedo, repugnancia e indignación se clasifican en los ámbitos del desvalor. Que el placer haga lo valioso, es cierto en el caso de las comidas, bebidas y, en general, en el ámbito de lo agradable. Pero hay actividades sádicas, objetos dañinos como el alcohol, el tabaco, los estupefacientes y otros que son placenteros y no son valiosos, al contrario, son desvalores vitales. Inversamente, hay objetos y actos valiosos que no son placenteros como ciertos alimentos nutritivos que resultan repugnantes para los niños.

J. S. Mill sustentó que el *deseo* hace lo valioso. No obstante, este postulado es relativo porque hay deseos, como lo perverso, lo morboso, lo mezquino, lo tonto y lo inmoral, que no lo son; inversamente, hay objetos valiosos que no son deseados (nuevamente, los alimentos nutritivos o ciertos medicamentos ilustran este caso).

Frondizi (1995) advirtió que se debe distinguir lo deseado y lo deseable. Lo deseable tiene dos sentidos: capaz y merecedor de ser deseado. No es el simple deseo el que otorga la deseabilidad. Inversamente, la deseabilidad puede convertirse en causa de los deseos reales: si la gente se informa de las bondades nutritivas de ciertos alimentos o las bondades curativas de los medicamentos, entonces, la desea. Inversamente, deja de ser deseado algo al saber que es nocivo.

Perry consideró también que el *interés* hace que un objeto se vuelva valioso y no es el objeto el que produce el interés. El interés incluye al deseo. No obstante, la gente puede tener interés en objetos carentes de valor. Pero también existen intereses buenos y malos, generosos y viles, sanos y morbosos. Esto se complica cuando los intereses son creados artificialmente como los logrados por efectos de las propagandas comerciales. Al contrario, el interés depende del valor. Perry invirtió el orden. Una cosa es el interés y otra lo interesante. Lo interesante apoya un interés justificado mediante la reflexión. No es el interés el que otorga valor al objeto, más bien se trata de descubrir en ellos el valor que justifique el interés (Frondizi, 1995 y 1988).

¿El placer, el deseo y el interés de quién es el que otorga valor a un objeto? Lo placen-

tero, deseable e interesante en una persona, pueden resultar desagradable, indeseable y carente de interés en otra. En consecuencia, puede surgir conflicto de placeres, deseos e intereses. El placer, el deseo y el interés son vivencias motivadas psicológicamente. Se puede provocar, fortalecer o debilitar estas vivencias mediante prácticas como las inducidas por los mass media.

Según Frondizi (1995), el subjetivismo, considerando que el valor debe su existencia, su sentido y su validez a reacciones del sujeto que valora, en sus tres doctrinas, reduce la naturaleza de los valores a los estados psicológicos; es decir, a simples vivencias. El error de la primera doctrina consiste en generalizar a partir de unos pocos hechos, confunde un valor específico –el agrado– con el valor en general. El placer en sí mismo no es bueno ni malo. La bondad depende del tipo de placer. El factor que se agrega al placer es el que le confiere su calidad axiológica. El error de la segunda doctrina consiste en equiparar el valor con el deseo, mientras que la tercera doctrina lo hace con el interés. Lo que confiere valor a un objeto depende de su calidad, motivo y móvil del mismo. No son el deseo y el interés los que otorgan valor al objeto, sino que se trata de descubrir lo deseable e interesante que lo justifiquen.

b. El objetivismo axiológico

El objetivismo axiológico considera que el valor está contenido en el objeto y existe independiente del sujeto con capacidad valorativa. El hombre descubre el valor residente en el objeto valioso. Esta corriente pondera la importancia de las cualidades objetivas, pero deja de lado la reacción del sujeto frente a tales cualidades (Frondizi, 1995).

Los objetivistas están representados principalmente por M. Scheller, quien ha tenido influencia en algunos filósofos hispanoamericanos como F. Romero, J. Llambías entre otros (Frondizi, 1975a). Scheller consideró que "la naturaleza del ser humano, sus cambios a través de la historia, el fluir constante de las preferencias, las vicisitudes de los deseos e intereses de los hombres dejan a los valores intactos e imperturbables" (Frondizi, 1995, p. 113).

"La tabla axiológica de Scheller es *a priori*, no depende para nada de las reacciones afectivas que puedan tener los sujetos que valoran" (Frondizi, 1995, p. 115). La postura de Scheller es exagerada; él sostuvo que la jerarquía axiológica se capta por la "preferencia", pero esta varía con las personas, las culturas, las épocas, aún en la misma persona a distintas edades o circunstancias y esto es contrario a la imperturbabilidad de los valores.

Scheller consideró que la "durabilidad" tiene valor superior, pero esto también es relativo: una enfermedad puede ser de gran durabilidad y es despreciada por la persona que la padece; igual sensación puede experimentar alguien que se aleja de su familia por mucho tiempo. Lo opuesto para Scheller es la "fugacidad" y es un valor inferior; pero sucede que hay sujetos que no olvidan momentos fugaces que pudieron provocarle una gran felicidad.

Según el criterio de la "divisibilidad", propuesto por Scheller, "los valores son tanto

'más altos' cuanto menos 'divisibles' son" (Frondizi, 1995, p. 119). Sin embargo, como resaltó Frondizi, los valores son esencias inespaciales; por tanto, carecen de posibilidad de dividirse. En cambio, los bienes (bienes más valor incorporado) sí son divisibles. Bajo determinadas circunstancias, una mitad puede ser más valiosa que la otra. Contrariamente, para el pensamiento mágico, la parte representa al todo, como el todo está en la parte, por lo tanto, parte y todo tienen el mismo status valioso.

Por último, el criterio de "fundación" de Scheller es teológico porque "quiere ordenar todos los valores partiendo de uno que es supremo" (Frondizi, 1995, p. 120). Este valor supremo es religioso. De esta manera termina negando la autonomía de los valores al someterlo al principio regulador de los valores religiosos (Frondizi, 1995).

c. El objeto, el sujeto y la actividad valorativa

El objeto: soporte de los valores

Los valores no son reducibles a los objetos, pero frecuentemente se los confunde. Como cualidades, los valores no existen por sí mismos, descansan en un soporte. A. Greimas (1989) ejemplificó que cuando alguien compra un automóvil, quizá no sea tanto el coche como objeto lo que desea adquirir, sino un medio de desplazamiento rápido, de prestigio social y sentimiento de potencia más íntimo. En consecuencia, el objeto es un soporte de "fijación" y un "lugar de reunión ocurrencial" de determinaciones-valores. En adelante, denominaré *soporte* al objeto (*depositario*, *portador* o *sostén* en Frondizi, 1975a, 1975b, 1988 y 1995), "como lugar del vertimiento de los valores […] con los que el sujeto está conjunto o disjunto (Greimas y Courtés, 1982, p. 289). Según Greimas (1989), el valor vertido en un objeto en el momento en que este se encuentre conjunto con el sujeto, es un *valor realizado;* la transformación que opera la conjunción entre el sujeto y el objeto, es una *realización*. En cambio, la transformación que opera la disjunción entre el sujeto y el objeto, es una *virtualización*; el *valor virtual* es un valor cualquiera vertido en el objeto disjunto del sujeto; y, si la disjunción virtualiza la relación entre el sujeto y el objeto, manteniéndola como una posibilidad de conjunción, entonces se trata de una *virtualidad*.

W. Blumenfeld (1959) consideró que el objeto es la persona, un grupo, una cosa cualquiera, un proceso, una conducta e inclusive una idea. En cambio, Ch. S. Peirce afirmó que el objeto es "[...] perceptible, o solamente imaginable, o aun inimaginable en un cierto sentido" (1986, p. 23).

Un poco más adelante precisó que:

> Los objetos [...] pueden ser una cosa singular conocida existente, o que se cree que haya existido, o que se espera que exista, o un conjunto de tales cosas, o una cualidad o relación o hecho conocidos, de los cuales cada objeto singular puede ser un conjunto o reunión de partes, o puede tener algún otro modo de ser, como, por ejemplo, un acto permitido cuyo ser no impide que la negación de tal acto sea igualmente permitida; o algo de naturaleza general deseado o requerido, o invariablemente encontrado en ciertas circunstan-

cias generales. (Peirce, 1986, p. 25)

Como sostuvo Haidar (1994), el concepto de objeto del semiólogo Peirce, va de lo más real y concreto hasta las figuras complejas del pensamiento. Esta última propuesta es interesante, y la asumo, porque en ella se ubican con propiedad los signos y los símbolos que también son soportes de valores.

El sujeto y la actitud valorativa

Es un principio epistemológico que el sujeto cognoscente es quien se dirige al objeto cognoscible. Análogamente, la actitud valorativa del sujeto surge con respecto a las cualidades del objeto, cuyo proceso fue definido por C. Bartolomé como "la forma en que un sujeto capta y se compromete con unos valores" (citado por Bartra, 1988, p. 310).

Bartolomé propuso siete fases operativas del proceso de valoración:

1) la captación del valor a partir de las capacidades bio-psico-sociales propias del sujeto y su contexto sociocultural en que vive,
2) la preferencia que implica la elección del valor y supone discernir y optar,
3) la adhesión al valor elegido que implica el aprecio por la elección y facilita su internalización,
4) la realización a través de la conducta e implica la actuación de acuerdo a los propios principios,
5) el comprometerse de manera estable e implica la afirmación en público cuando hay oportunidad de hacerlo,
6) la comunicación, no los contenidos, sino la vivencia personal (de un yo en vivencia), y
7) la organización dentro de una jerarquía valorativa o de un orden vital (o la organización de un sistema de valores) (Bartra, 1988).

Estas fases resultan interesantes, solo habría que añadir al contexto sociocultural, en el punto primero, el contexto físico que puede intervenir condicionando la captación y ponderación de determinados valores.

Los puntos segundo y tercero, los de preferencia y adhesión, son consecuencia del reconocimiento de la polaridad como característica esencial de los valores. Los valores se organizan y presentan en microuniversos polarizados que permiten determinar las relaciones existentes entre los valores positivos y los valores negativos (Greimas, 1989). Un valor positivo evoca siempre a un valor negativo y viceversa. En la valoración positiva, la conjunción entre el sujeto y el objeto puede ser expresada, intentada, realizada o mantenida a) por actos en los que el sujeto afecta al objeto, aprehendiéndolo o manteniendo la conjunción existente, y b) por actos en los que el sujeto se entrega al objeto. En ambos casos, el sujeto trata de evitar o reducir una disjunción. Los obstáculos y las barreras que impiden o restringen la conjunción son eliminados. En contraste, en la valoración negativa, la disjunción

entre sujeto y objeto puede ser expresada, intentada, realizada o mantenida a) por actos que afectan al objeto, tales como la repulsión, la agresión o la destrucción, y b) por actos en los que el sujeto se retira del objeto. En ambos casos, pueden ser construidos o mantenidos los obstáculos y las barreras que favorecen la separación y removidos los impedimentos que se oponen al acto (Blumenfeld, 1959).

Sin embargo, a pesar de la preferencia y la adhesión a un valor, no siempre se imponen los valores superiores a los inferiores: este proceso no es lineal ni ascendente. Los valores positivos y negativos siempre están en tensión y conflicto. Los negativos tienen mucha vitalidad. Como afirmó Frondizi (1988), la fuerza o el poder militar o económico pueden arrasar con los valores espirituales superiores e imponer los subalternos, como el confort, la obediencia, el entretenimiento, en lugar del esfuerzo creador. No se puede confiar en la imposición de los valores superiores por el solo hecho de su superioridad, hay que promoverlos en la casa, en la escuela y en la sociedad en general. De ahí la implicación causal de los puntos cuarto, quinto y sexto, el de realización, compromiso y comunicación: actuar de acuerdo a los principios, afirmándolos y transmitiendo un yo vivencial.

No obstante, el movimiento de los valores puede adoptar modalidades complejas que podrían ir desde las oposiciones, correlaciones, inversiones y conmutaciones. En este movimiento un valor puede mutar en su opuesto mediante la inversión. Procesos como estos están condicionados por contextos específicos. Las acciones de los bandoleros que asaltaban a los ricos para repartir el botín entre los pobres eran vistas como positivas por los sectores populares. Christian Plantin, en 1998, en un curso sobre la argumentación, ejemplificó que "para salvar al que se va ahogando, estaba justificado golpearlo". Sin embargo, esto no quiere decir que asaltar o golpear sea siempre bueno. El contexto aparece como un elemento condicionante. Por tanto, lo que es bueno en un contexto puede ser malo en otro y viceversa.

El séptimo punto nos pone de cara a la jerarquía de los valores y nos hace conscientes que el sentido creador y ascendente de la vida se basa en la afirmación de los valores frente a los desvalores. Ningún valor se halla aislado, sino está en conexión sistemática con otros. El sistema de valores de una sociedad consta de ideales explícitos e implícitos, así como de sus relativas prioridades y normas de integración. Los conceptos generales que ayudan a integrar un sistema de valores suelen recibir el nombre de "patrones" u "orientaciones" (Bock, 1977).

3.2. La antropología en el estudio axiológico

La antropología consideró que los sistemas de los valores son esencias de las culturas. Este enfoque estuvo matizado diversamente en ponderar los criterios de los hechos (E. Durkheim), lo interesante (Radcliffe-Brown, 1974), lo selectivo, lo deseable, lo preferible (C. Kluckhohn, R. Firth y S. F. Nadel) (Bock, 1977), lo teleológico (B. Malinowski) y lo normativo (R. Linton y S. F. Nadel) (Montoya, 1976; Yasushi, 1993).

Durkheim, en "La ciencia positiva de la moral en Alemania", sustentó que "no le corresponde al moralista reconstruir la moralidad, como no le corresponde al fisiólogo reconstruir el organismo. Tiene simplemente que observarlo y explicarlo si es posible" (citado por Frondizi, 1988, p. 487). Durkheim ha tenido influencia sobre varias generaciones de antropólogos, él criticó al subjetivismo y al objetivismo y postuló que "la estimación se torna objetiva al ser colectiva" (Frondizi, 1988). De la tesis anterior se deduce que "la sociedad es legisladora, creadora y guardiana de los valores. […] No hay un mundo de pensar y juzgar que se refiera a lo existente y otro distinto para estimar los valores. Todos los juicios se basan necesariamente en los hechos" (Frondizi, 1988, p. 487).

El absolutismo social de Durkheim puede ser cuestionado si se toma en cuenta que hay "estimaciones" colectivas que consideraban positivo al infanticidio como entre los *tapirapé*, en Brasil, donde daban muerte a los hijos que nacían después del tercero, porque su hábitat no soportaba una población superior a los mil individuos. No obstante, un grupo de misioneras de las "Hermanitas de Jesús" logró persuadir y erradicar el infanticidio. Lo que demuestra que, mediante una intervención "dialógica", es posible modificar y también "reconstruir" la moralidad, porque hay valores de carácter universal (Cardoso de Oliveira, 1997). Otro tanto se puede argumentar que la esclavitud y la inquisición fueron aprobadas por determinadas colectividades, pero no por eso dejan de ser repudiables. Más aún, el nazismo fue aprobado por un pueblo culto e inteligente, lo que indica que la inteligencia sin moralidad es ciega (Alberoni, 1995). En consecuencia, la simple aprobación colectiva de los valores no confiere validez en forma absoluta, es necesario introducir la distinción entre lo deseable y lo deseado, el primero no debe someterse al segundo. Por ello se debe aprender a desearlo; su deseabilidad es anterior al deseo real, aunque conectado a necesidades y requerimientos del sujeto individual o colectivo.

No obstante, la consideración del fenómeno axiológico como un "hecho social" fue un aporte incuestionable de Durkheim, liberando a la moralidad y al valor de sus amarres con una dudosa "realidad" metaempírica (sobrenatural), y separando, también, radicalmente el tema del ámbito de la simple especulación.

Radcliffe-Brown, a finales de la década de los '40 del siglo pasado, subrayó que:

> […] la palabra "valor" [...] se refiere siempre a la relación entre sujeto y objeto. La relación puede exponerse de dos modos, bien diciendo que el objeto tiene valor para el sujeto, o bien que el sujeto tiene un interés en el objeto […]. Las palabras "interés" y "valor" proporcionan una taquigrafía conveniente por la que se puede describir la realidad, que consiste en actos de conducta y en las relaciones reales entre sujetos y objetos que tales actos revelan. Si Jack ama a Jill, entonces Jill tiene el valor de un objeto amado para Jack, y Jack tiene un interés reconocible en Jill. (1974, p. 160)

La referencia del valor como relación entre sujeto y objeto es correcta y coincide con el punto de vista de algunos axiólogos contemporáneos como R. Frondizi. No obstante, la ponderación de Radcliffe-Brown en el "interés" puede ser sometida a la misma crítica del

subjetivismo axiológico. En cambio, fue notable su contribución para la comprensión de los "valores sociales". Un objeto solamente puede tener *valor social* para una asociación de personas, que implica una convención sobre los valores, a la que subyace una semejanza de intereses comunes. Cuando dos o más personas tienen un interés común en el mismo objeto y son conscientes de su comunidad de interés, se establece una relación social, y puede decirse que el objeto tiene un valor social. En consecuencia, la categoría valor social contiene a los valores religiosos, éticos, morales y de otra índole.

Malinowski (1976) afirmó que una actividad que persigue un fin deliberado constituye un valor en una cultura, y este valor es algo que se aprecia porque satisface los requerimientos vitales. Tal sentido del valor en una cultura pronto llega a impregnarlo todo y comienza a estar permanentemente asociado tanto a la habilidad manual como al conocimiento teórico. En otra publicación, Malinowski (1944) concibió el valor como una fuerza directriz culturalmente determinada, y llamó a los antropólogos a que reafirmen los valores necesarios para mantener y hacer avanzar a la cultura; defendió que el valor es el motor esencial de la vida humana, que se impregna en todas las formas de la actividad y es la fuerza impulsora que domina toda la cultura.

El enfoque malinowskiano sobre el valor estuvo homologado con su definición de cultura que "[...] debe ser entendida como un medio para un fin; es decir, instrumental o funcionalmente" (1976, p. 84). Los fines son la satisfacción de lo que él llamó las necesidades básicas y las derivadas. En este sentido, el valor sería homologado con el conjunto integral constituido por utensilios y bienes, por el cuerpo de normas, ideas, creencias, costumbres e instituciones que se dirigen de modo convergente hacia la realización del fin. Este punto de vista podría llevar a homologar también al objeto (en toda su compleja acepción) con el valor, y esto es un error, puesto que este solo es soporte de aquel.

C. Kluckhohn enfatizó que el concepto del valor es de trascendental importancia para la antropología, puesto que la esencia de la cultura está en sus patrones de selectividad (elegibilidad), y esta selectividad solo puede ser entendida en función de sistema de valores. En un primer momento, Kluckhohn definió al valor ponderando lo *deseable*, lo describió como:

> […] una concepción, explícita o implícita, distintiva de un individuo o característica de un grupo sobre lo deseable, que influye en la selección de modos, maneras y propósitos disponibles de acción. (1951, p. 395)

Más tarde enfatizó en lo *selectivo* y postuló que el valor es:

> [..] una orientación selectiva hacia la experiencia, lo que implica un profundo compromiso o repudio, que influye en el orden de las elecciones entre posibles alternativas en acción. (1961, p. 18)

Lo "deseable" en Kluckhohn puede ser sometido a la misma crítica del subjetivismo axiológico. En cambio, es más acertado cuando señala que el valor es una orientación se-

lectiva hacia la experiencia. Entonces nos ubica ante la acción operativa y selectiva de la polaridad y jerarquía de los valores. En Kluckhohn se nota una superación con respecto a la visión teleológica del valor de Malinowski, porque un valor, aunque condicionado por necesidades biológicas y sociales, es en forma específica arbitrario o convencional. Las necesidades y los valores tienen mutuas implicaciones, los valores designan preferencias que no pueden ser derivadas solamente de la existencia de necesidades; necesidades y valores no son identificables. Las necesidades psicológicas son creadas por los valores culturales, lo cual resta verdad a aquellos valores que son respuestas a las necesidades básicas.

R. Firth (1955) sostuvo que "los valores, después de la estructura y de la organización social, constituyen un tercer aspecto fundamental que se refiere a las cualidades y fines de las relaciones sociales, en la medida en que las preferencias en estas, su valor y los estándares de los juicios, dan un contenido y un significado a la acción social". Firth señaló que el término valor es de difícil comprensión y que generalmente se la refiere en forma vaga. Sin embargo, el estudio de los valores permite acceder al análisis de la conducta social y hace más aprehensivo a los conceptos estructurales. Al contribuir a la comprensión de la acción social, permite también explicar la teoría de la estabilidad y del cambio social.

Firth (1955) afirmó que los estándares sociales representan sistemas de valores en su expresión como actividad y que el valor significa la cualidad de preferencia asignada a un objeto en virtud de una relación entre fines y medios en la acción social. Cada valor tiene una carga emocional y un componente ideacional; pero los valores no sirven solo para expresar sentimientos, ellos estimulan o guían la praxis social. Además, estos no son independientes unos de otros, están interconectados en un sistema axiológico.

Una interesante contribución antropológica provino de los relativistas culturales, cuyos principios se apoyaron en datos registrados mediante la investigación etnográfica. En este sentido son rescatables los aportes de F. Boas, A. Kroeber, R. Benedict, M. Mead, W. G. Sumner, M. Herskovits y otros.

Al referir a esta escuela se debe considerar dos aspectos: a) "el relativismo, como tesis ideológica, establece que cada cultura es una configuración única, con su propio sabor, estilo y espíritu" (Kaplan y Manners, 1985, p. 25), y b) el relativismo, como precepto metodológico, "nos recuerda claramente que al estudiar culturas diferentes a la nuestra debemos tratar de no dejarnos influir por nuestras preconcepciones culturales" (Kaplan y Manners, 1985).

Es verdad que cada cultura es única, pero ¿qué es lo que las hace singular y diferente de las demás? Lo que caracteriza la individualidad de las culturas es el *ethos* (su carácter básico), condicionando que cada una de ellas tenga su propio código moral y ético, que los valores correspondan a determinadas adaptaciones y condiciones de vida y a los intereses de tiempo y espacio; por tanto, son interpretados sobre la base de la enculturación. Tal vez una expresión de M. Herskovits sintetice la visión común de esta escuela cuando afirma que "las valoraciones son relativas al fondo cultural del cual surgen" (1984, p. 77).

R. Frondizi (1988) expuso que R. Benedict argumentó que cada cultura tiene su propia estructura con sus valores predominantes. Por tanto, es incorrecto comparar los valores de una sociedad con otra. M. Mead, discípula de Benedict, insistió también en que los valores de distintas sociedades tienen la misma validez y compararlos no es adecuado porque no existe una sociedad ideal que sirva de patrón de medida. Para nuestra antropóloga, un intento de esa naturaleza es etnocentrista, porque supondría que los valores de la mismidad son superiores al de la otredad. "La verdad –sostuvo– es que cada valor tiene sentido dentro de una estructura social" (1988, p. 448); es una colectividad la que le da validez, pero también es ella la que puede retirar su aprobación. Para Mead, comparar los valores "de una sociedad con los de otra es como comparar un color con un sonido" (1988, p. 448). Lo anterior es correcto en parte, pero también puede constituirse en obstáculos para el desarrollo de ciertos valores universales.

No obstante, los criterios de tolerancia y respeto a las diferencias encontraron, en parte, su fundamento en el desarrollo teórico de esta escuela.[18] El núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias e involucra el respeto mutuo. Subraya el valor de los diversos modos de vida, y no de uno solo, significa afirmar los valores de cada cultura, pretende comprender y armonizar los fines diversos, no juzgar y destruir los que no sean congruentes con los nuestros.

Sin embargo, el relativismo como filosofía podría resultar nefasta, porque, aun cuando lo que sostengo implique cierto etnocentrismo, podría llevar a justificar desvalores como el canibalismo, práctica útil en el pasado para alimentar los sentimientos de solidaridad dentro del grupo y de antipatía hacia los extraños, proporcionando un excelente medio de gratificar con una profunda emoción el odio hacia el enemigo, por ejemplo entre los *maorí* en Nueva Zelanda; o los ejercicios de ciertas tribus de los Grandes Lagos y las praderas que practicaron el canibalismo como un supremo gesto de homenaje a la excelencia humana, comiéndolos honraban el valor del enemigo; o las de otras tribus que los comían como expresión de ternura a los muertos más próximos, todas justificadas por R. Benedict (Geertz, 1989). Lo mismo puede decirse de la práctica de cacería de cabezas entre los *ilongote* para reprimir la ira (Rosaldo, 1989), o el infanticidio en una tribu brasileña para mantener el equilibrio entre la población y su entorno ecológico (Cardoso de Oliveira, 1997).

No obstante, resulta útil considerar que la postura del relativismo cultural no es radical, porque reconoce que, a pesar de que no existen dos culturas semejantes, hay valores de carácter universal como la educación, la ley, la moral, el goce estético y algún criterio de verdad. Al mismo tiempo resulta conveniente poner de relieve que un proceso de mundialización cultural, como el que implica la vida contemporánea, hace inevitable la difusión acelerada de muchos valores sociales universales.

---

[18] En un seminario sobre globalización y cultura, en 1999, R. Melgar explicó que un congreso de filosofía había rechazado el criterio de "tolerancia", por tener implicaciones discriminatorias: se puede tolerar a la otredad sin aceptarlo como iguales.

3.3. Síntesis: Falsa oposición axiológica, definición y características del valor social

Entre el subjetivismo y el objetivismo axiológico existe una aparente oposición. Se equivocan al pretender reducir el todo a una de sus partes, aciertan en lo que afirman y yerran en lo que niegan. El subjetivismo acierta que no hay valor sin valoración, y yerra al negar el soporte objetivo. Las condiciones del agrado, deseo e interés son necesarias, pero no suficientes; por otra parte, tales condiciones no excluyen a los elementos objetivos, más bien los suponen. Por su parte, el objetivismo atina al indicar la importancia de las cualidades objetivas, y yerra al dejar de lado la reacción del sujeto frente a tales cualidades (Frondizi, 1995).

Las cualidades axiológicas son positivas o negativas. Lo extenso, la dureza y el peso son "cualidades específicas" inherentes al ser de un objeto; el color, olor y sabor, como partes del ser del objeto, son las "cualidades sensibles": ambas cualidades son independientes del sujeto. En contraste, lo bello, lo agradable, lo útil y sus opuestos son "cualidades axiológicas" que tienen sentido solo en referencia a un ser consciente y su relación cognoscitiva con el objeto (Blumenfeld, 1959).

Ambas corrientes tuvieron sus contribuciones. El subjetivismo evidenció la imposibilidad de separar el valor de las reacciones psicológicas, necesidades y apetencias. El objetivismo corrigió las exageraciones de aquel y señaló la necesidad de prestar atención a las cualidades objetivas. La solución se presentó como una superación a la falsa oposición de ambas (Frondizi, 1995).

El estudio de las controversias epistemológicas y metodológicas entre el subjetivismo y el objetivismo axiológico, destacando sus aciertos y errores, así como también la aproximación antropológica al estudio de los valores, me deja en condiciones de postular que *el **valor social** es un operador subjetivo, culturalmente determinado, de preferencias asignadas con relación a las cualidades axiológicas del objeto valorado en un contexto específico.*

Los aportes de la antropología al estudio de la axiología permiten identificar las características de la definición otorgada:

a. El valor es un "hecho social", no es una realidad metaempírica. Este reconocimiento es una aproximación a E. Durkheim y un distanciamiento del subjetivismo axiológico.
b. El valor social es la cualidad de preferencia asignada a un objeto en virtud de una relación entre fines y medios en la acción social. Esta postura es una aproximación a R. Firth.
c. El valor social tiene un carácter relacional entre el sujeto y el objeto. Este enunciado es una aproximación a Radcliffe-Brown y Frondizi, y se diferencia de los teóricos del subjetivismo y objetivismo axiológico.
d. No hay valor sin valoración, un sujeto individual o colectivo que valora en un contexto determinado. Contexto es el complejo de factores y circunstancias físicas, culturales, sociales, psicológica, temporales y espaciales, en las que tienen existencia

y sentido los valores.

e. Los valores no existen por sí mismos, descansan en un soporte (un objeto).
f. El concepto de objeto es peirceano y se considera que este va de lo más real y concreto hasta las figuras complejas del pensamiento (Haidar).
g. Los valores sociales se comportan como una fuerza directriz que modela, orienta, da contenido y significado a la acción social. Esta postura es una aproximación a Malinowski, Kluckhohn y Firth.
h. Los valores sociales no se presentan independientes y aislados unos de otros, están interconectados en un sistema y presentan determinadas jerarquías (Firth, Kluckhohn y Bock).
i. Finalmente, los valores se presentan en polaridades positivas o negativas, superiores e inferiores, con relación a las cuales la operación subjetiva se halla frente a una opción de elección, sin posibilidad de neutralidad (Frondizi y Blumenfeld).

Los análisis de los valores sociales desde los relatos míticos posibilitan también el estudio de sus respectivos símbolos, entonces los movimientos de estos estarán correlacionados con otras representaciones. La cuestión de los símbolos me conduce al campo de la antropología y la semiótica de la cultura. No obstante, tanto en la antropología como en la semiótica, el sentido del símbolo es controvertido. De ahí la importancia de su estudio teórico que me permita arribar a una definición operativa aplicable a mi investigación.

Las interrogantes que tratará la sección próxima son ¿existe una acepción única de la palabra símbolo? ¿en qué difieren las definiciones de los antropólogos y los semiólogos sobre el símbolo? y ¿cuál sería una definición operativa para su aplicación en mi tema de investigación?

4. El símbolo: Acepción, diferencias conceptuales y definición operativa

Esta sección del presente capítulo da cuenta de la complejidad polisémica del vocablo símbolo, del punto de vista de los antropólogos y los semiólogos más representativos en definir y operativizar a la categoría símbolo y, finalmente, postula una definición que pretende ser de aplicación operativa en mis estudios.

4.1. Acepciones de la palabra símbolo

La palabra símbolo es polisémica, en consecuencia, tiene una asombrosa variedad de significados según se trate de la lingüística, la semiótica, la antropología, la filosofía o la psicología, haciéndose más compleja de acuerdo al sentido que le dan una u otra tendencia disciplinaria y de las épocas y los contextos en que se localiza su uso. Amplío lo afirmado:

Charles S. Peirce (1986) expuso que la palabra símbolo tiene tantos significados que sería dañar al lenguaje agregarle otro nuevo. Etimológicamente significaría "algo arrojado

conjuntamente": arrojado dentro de una cosa (un perno), arrojado a un costado (una garantía colateral), arrojado por debajo (un regalo prenupcial). Los griegos usaron "arrojar conjuntamente" para designar la realización de un contrato o de un convenio. Aristóteles llamó al nombre sustantivo "símbolo" (un signo convencional). En griego, luz de vigilancia es "símbolo" (una señal convenida). Entre otros, eran llamados "símbolos" un estandarte o enseña, un santo y seña, un distintivo, un credo confesional, un billete de entrada a un teatro, un talón o billete que dé derecho a recibir algo, cualquier expresión de sentimiento. Estos eran los significados más importantes de la palabra en el lenguaje que le dio origen. El significado que Peirce le adscribe al símbolo es el de un signo convencional o bien de un hábito (innato o adquirido), y que no distorsiona mucho la palabra al usarla como lo propone.

Posteriormente otros estudiosos (como Trevi, Lotman y Guiraud) han resaltado también el carácter polisémico del término símbolo en el sistema de las ciencias semióticas. Mario Trevi expuso que el símbolo indica elementos de un algoritmo; funciones de la psique; el objeto material (cuando sustituye una idea abstracta); el signo gráfico; y la dimensión lingüística. De ahí que para Trevi "el símbolo sea así la dimensión que adquiere cualquier objeto (artificial o natural) cuando este puede evocar una realidad que no es inmediatamente inherente" (Trevi, 1996, p. 2); sin embargo, el concepto de símbolo puede ser también paradigma de contraposiciones mutuas.

Muchas veces "la expresión 'significado simbólico' se emplea ampliamente como un simple sinónimo de signicidad. En los casos en que existe alguna correlación entre la expresión y el contenido y –lo que se subraya especialmente en este contexto– la convencionalidad de esa relación, los investigadores hablan a menudo de función simbólica y de símbolos" (Lotman, 1993, p. 47).

P. Guiraud se lamentó que "desgraciadamente no ha sido posible todavía llegar a un acuerdo sobre el valor de este vocablo; los distintos autores emplean la palabra 'símbolo' con las acepciones más diversas" (Guiraud, 1991, p. 18). Al respecto no creo, ni es deseable, que se arribe a una construcción monosémica de la palabra símbolo, perdería toda su riqueza y complejidad semántica.

Carl G. Jung, cuando trató al símbolo, pareciera que quiso ignorar la polisemia del término. Cualquier asignación de un significado particular históricamente determinado a un vocablo tan polisémico, es una operación de arbitrariedad semántica (Trevi, 1996). El término no puede ser excluido de sus significados históricamente circunscritos si no es mediante la asunción de una posición semántica. En consecuencia, un objeto de estudio determinado debe ser correspondido por la construcción de una definición operativa instrumental que guíe la investigación y exposición de los resultados.

4.2. Definiciones desde la antropología y la semiótica

Primero haré referencia a las definiciones de cuatro antropólogos, luego haré alusión a las

definiciones de cuatro semiólogos:

a. Punto de vista de los antropólogos

Los antropólogos referidos son Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Edmund Leach y Victor Turner.

C. Lévi-Strauss

En la "Introducción a la obra de Marcel Mauss" (*Antropología y sociología*), Lévi-Strauss escribió: "La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidad entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros" (1979, p. 20).

Lévi-Strauss, influido por la Lingüística Estructural de Ferdinand de Saussure, concibió la antropología como una semiología, lo que implica su consideración de los sistemas simbólicos como sistemas semiológicos. Lo simbólico fue considerado como una dimensión inconsciente de carácter lógico-racional, y como una dimensión comunicativa, porque "el inconsciente sería, pues, –escribe– el elemento mediador entre el yo y los demás" (1979, p. 28); asimismo, postuló que la sociedad y la cultura tienen un origen simbólico; homologó lo simbólico y lo semiológico; y, sostuvo que entre lo simbólico y la realidad existe una determinación causal: lo simbólico determina el orden del mundo (Haidar, 1990, 1995 y 1997).

C. Geertz

En la *Interpretación de las culturas*, en la "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", Geertz escribió que el concepto semiótica de la cultura es entendido como "[...] sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos)" (1987, p. 27).

En el mismo texto, cuando trató "La ideología como un sistema cultural", en una nota de pie de página afirmó: "En mi exposición, empleo 'símbolo' en un sentido amplio que abarca todo acto u objeto físico, social o cultural que sirva como vehículo de una concepción" (1987, p. 182).

V. Turner

Turner hizo suya la descripción del Concise Oxford Dictionary, y describe que el "'símbolo' es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por medio de asociación de hecho o de pensamiento" (1999, p. 21). Los símbolos que Turner observó entre los ndembu eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos,

gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.

Más adelante, Turner definió al símbolo por su función específica: "es pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido" (1999, p. 53). De ahí que Ricardo Melgar precisara que "el símbolo es una fuerza en un campo de acción social; es también un estímulo de emoción. El símbolo a través de sus propiedades hace pendular sus significados entre lo abierto y lo oculto, lo manifiesto y lo latente" (1988, p. 12).

E. Leach

Leach (1978) opuso los símbolos/signos como subcategorías de signum. "Un signum es signo cuando hay una relación intrínseca previa entre A y B porque pertenecen al mismo contexto cultural". Solos no expresan nada, asociados con otros signos o símbolos, sí. La metonimia describe esta clase de relación. "Un signum es un símbolo cuando A representa a B y no hay relación intrínseca previa entre A y B; es decir, A y B pertenecen a contextos culturales diferentes". La metáfora expresa esta clase de relación. Donde la metonimia implica contigüidad, la metáfora depende de una semejanza afirmada.

El uso de metonimia/metáfora se debe a Jakobson; el uso de sintagmático/paradigmático deviene de la oposición lingüística sintagma/asociación propuesta por Saussure y que fuera retomada por Lévi-Strauss; melodía/armonía expresa la misma oposición (escribe Leach); también se puede sumar a las anteriores la oposición sintagma/sistema de Barthes[19].

Una comparación de los elementos definitorios de estos antropólogos proyecta el cuadro 3:

Cuadro 3: Definiciones de símbolo por algunos antropólogos.

Antropólogos	Símbolo es:
Lévi-Strauss	Expresión de determinados aspectos de la realidad. Pertenece a la dimensión del inconsciente.
Geertz	Todo signo interpretable es símbolo. Todo lo que sirve de vehículo de una concepción.
Turner	Lo que tipifica, representa o recuerda algo por la posesión de cualidades análogas, por medio de asociación de hecho o de pensamiento. Es una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido.
Leach	Una relación de representación no intrínseca entre dos elementos de contextos culturales diferentes. Símbolo y signo son subcategorías de *signum.*

b. Punto de vista de los semiólogos

Los semiólogos aludidos son Ferdinand de Saussure, Charles S. Peirce, Iuri M. Lotman y Roland Barthes.

[19] En el lenguaje lingüístico, Hjelmslev propuso la oposición *relación/correlación,* Jakobson la *contigüidad/similitud* y Martinet el *contraste/oposición* (Barthes, 1993).

F. de Saussure

Saussure distinguió al símbolo del signo por el grado de arbitrariedad, pero que el primero se distingue por cierta continuidad asociativa entre el significante (imagen acústica) y el significado (concepto); es decir, la presencia de un cierto lazo natural, de un embrión interrelacional visible o imaginable, motivado, que lo caracteriza como icónico.

> Se ha empleado la palabra símbolo –escribe Saussure– para designar al signo lingüístico, o más exactamente lo que nosotros llamamos el significante. Hay inconvenientes para admitirlo, debido precisamente a nuestro primer principio [lo arbitrario del signo]. Lo característico del símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre significante y significado. El símbolo de la justicia, la balanza, podría ser reemplazado por cualquier otro, por un carro, por ejemplo. (Saussure, 1985, p. 105)

En contraste, el signo es completamente arbitrario o inmotivado (no tiene ningún vínculo natural con la realidad), aunque ambos, signo y símbolo, comparten la convencionalidad y esta se ubica en diferente gradación.

Guiraud (1997) y otros semiólogos también se sumaron a Saussure en concebir que el símbolo "representa" una cosa en virtud de una correspondencia analógica, por el reconocimiento de su naturaleza icónica.

C. S. Peirce

Peirce realizó una clasificación compleja de los signos, planteó tres divisiones al interior de cada una de ellas: primera: cualisigno, sinsigno y legisigno; segunda: icono, índice y símbolo; y tercera: rema, signo dicente y argumento. El símbolo es un ente viviente y pertenece a la segundidad. Escribió que "la (división de signos) fundamental es la que los clasifica en Iconos, Índices y Símbolos" (1986, p. 46).

El símbolo es un representamen; es decir, un signo, "[...] que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley, usualmente una asociación de ideas generales que operan de modo tal que son la causa de que el Símbolo se interprete como referido a dicho Objeto. En consecuencia, el Símbolo es, en sí mismo, un tipo general o ley, esto es, un Legisigno [ley que es un signo]" (Peirce, 1986, pp. 30-31).

El carácter representativo del símbolo consiste en que él es una regla que determina a su interpretante. Todas las palabras, oraciones y otros signos convencionales son símbolos. "Un Símbolo es una ley, o una regularidad del futuro indefinido. Su interpretante debe ser susceptible de la misma descripción; y también debe serlo el Objeto inmediato en su totalidad, o significado. Pero una ley necesariamente rige a los individuos, o está 'incluida' en ellos, y prescribe algunas de sus cualidades. Por consiguiente, puede darse que un índice sea constituyente de un Símbolo, y que un Icono lo sea también" (Peirce, 1986, p. 55). "Un símbolo es un signo naturalmente apto para declarar que el conjunto de objetos denotados por un conjunto cualquiera de índices que pueda estar en cierta manera ligado a él es re-

presentado por un icono asociado con él" (Peirce, 1986, p. 56).

I. M. Lotman

En Lotman "la más habitual idea del símbolo está ligada a la idea de cierto contenido que, a su vez, sirve de plano de expresión para otro contenido, por lo regular más valioso culturalmente. El símbolo hay que distinguirlo de la reminiscencia o de la cita, puesto que en estos últimos el plano 'externo' del contenido-expresión no es independiente, sino que es un signo-índice sui géneris que indica algún texto más vasto, con el cual él se halla en una relación metonímica. En cambio, el símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre representa cierto texto; es decir, posee cierto significado único cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante. Esta última circunstancia nos parece particularmente esencial para la capacidad de 'ser un símbolo'" (1993, pp. 48-49).

Para Lotman "el símbolo se distingue del signo convencional por la presencia de un elemento icónico, por determinada semejanza entre el plano de la expresión y el del contenido" (1993, p. 59). En el símbolo siempre hay algo arcaico que es la capacidad de conservar en forma condensada textos extraordinariamente extensos e importantes. El símbolo puede no incorporarse a ninguna serie sintagmática, y si se incorpora a ella, conserva su independencia de sentido y estructura. Pero puede entrar a otro entorno textual. Nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura, siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y proyectándose al futuro. En este sentido, el símbolo representa uno de los elementos más estables del continuum cultural. Transporta textos, esquemas de *sujet* y otras formaciones semióticas de una capa de la cultura a otra.

Por otra parte, el símbolo tiene una doble naturaleza: es a la vez invariante, de ahí que actúe como algo que no guarda homogeneidad con el espacio textual que lo rodea, es un mensajero de otras épocas culturales, como un recordatorio de los fundamentos antiguos de la cultura; pero al mismo tiempo es variante, se correlaciona activamente con su contexto cultural, se transforma bajo su influencia, y a su vez, lo transforma (Lotman, 1993).

R. Barthes

Barthes (1993) determinó que la señal, el indicio, el icono, la alegoría y el símbolo, aun cuando son los principales rivales del signo, todos ellos, incluido este último, remiten a una relación entre dos relata (estímulo/respuesta); por tanto, siendo este un rasgo común, no puede diferenciarlos a unos de otros.

De ahí que, para distinguirlos, Barthes estableció la variación de sentido recurriendo al rasgo alternativo de la presencia/ausencia. La señal (inmediata y existencial) y el indicio (que es tan solo una huella) forman un grupo de relata desprovisto de representación psíquica; en contraste, el símbolo y signo forman un grupo con dicha representación. La diferencia entre símbolo y signo es que en el primero la representación es analógica e inadecuada, mientras que en el segundo la relación es inmotivada y exacta.

Una comparación de los elementos definitorios de estos semiólogos proyecta el cuadro siguiente:

Cuadro 4: Definiciones de símbolo por algunos semiólogos.

Semiólogos	Símbolo:
Saussure	No es signo. El símbolo nunca es completamente arbitrario, no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre significante y significado, pero está ausente el objeto. El símbolo es de naturaleza icónica (es motivado). El signo es completamente arbitrario (inmotivado), aunque ambos, compartan la convencionalidad, pero en diferente gradación.
Peirce	Es un representamen, un signo. Es parte de la triada índice, icono y símbolo. Su pertenencia a la segundidad le adscribe la contigüidad con el objeto al que denota en virtud de una asociación de ideas que permiten que el símbolo se interprete como referido a dicho objeto.
Lotman	Es un contenido que sirve de plano de expresión para otro contenido, más valioso culturalmente (tiene influencia peirceana a través de Jakobson). Es icónico y analógico (tiene proximidad a los planteamientos fundantes de Saussure).
Barthes	Una representación psíquica, analógica e inadecuada (tiene influencia saussureana).

c. El símbolo en sentido amplio y sentido restringido

Una de las características de Lévi-Strauss, Geertz y Turner es que definieron al símbolo en sentido amplio (la cultura como un conjunto de sistemas simbólicos, todo signo interpretable es símbolo, o una cosa que tipifica, representa o recuerda algo; una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido); es decir, "lo simbólico es lo semiótico, como producción de sistemas de significación (códigos) y de procesos de comunicación" (Haidar, 1994, p. 13). En Leach, la definición aparece un tanto más restringido (símbolo y signo como subcategorías del signum). No obstante, el funcionamiento simbólico de las prácticas culturales es interpretado (en caso de Geertz) y explicado (en caso de Lévi-Strauss, Turner y Leach) en sentido restringido que designaría el simulacro, también, en sentido restringido (Haidar, 1994)[20].

Se dice que el signo evoca lo semiológico (o semiótico) mientras que el símbolo evoca lo simbólico, esto es una forma de contraponer el símbolo al signo. Sin embargo, en semiótica el signo es una categoría general mientras que el símbolo es un tipo, en este sentido, Trevi (1996) diría que el símbolo es una región del continente del signo.

[20] Se puede "aceptar la existencia de dos sentidos del concepto de simulacro. En el sentido amplio, el simulacro significaría que toda función semiótica (el signo) representa o sustituye alguna cosa o algo; el simulacro correspondería al proceso de representación de lo sígnico. En el sentido restringido, el simulacro representa la cosa, como si fuera ella misma; es una representación particular de la función semiótica" (Haidar, 1994, p. 131). "En otras palabras, en el sentido amplio, todas las representaciones semióticas serían simulacros; en el sentido restringido, solo las representaciones simbólicas (también en el sentido restringido)" (Haidar, 1994, p. 131).

La perspectiva de Julieta Haidar (1994) fue conservar lo semiótico como simulacro en el sentido restringido que, no solo representa la realidad, sino que también la reproduce de manera especial. En el funcionamiento simbólico, en general, lo semiótico opera como un funcionamiento particular, que es el simulacro, con lo cual definió la autora de forma particular una característica defendida con insistencia por muchos semiólogos como general.

Una característica común que atraviesa verticalmente a las definiciones de todos los autores señalados es que el símbolo "representa" una realidad física o espiritual, corpórea o psíquica. En torno a este eje común surgen otros atributos: el símbolo "tipifica", "recuerda", "conecta" (Turner, 1999), "reemplaza" (Martinet, 1980) o "sustituye" (Trevi, 1996), "denota" (Peirce, 1986 y Martinet, 1980), "evoca" e "indica" (Trevi, 1996), "transporta" (Lotman, 1993 y Geertz, 1987), "expresa" (Lévi-Strauss, 1979 y Lotman, 1993) y "revela" (Freud y Jung –ver Trevi, 1996–).

Si se homologan revelar, conectar, denotar, indicar y expresar en razón de "poner de manifiesto" tanto lo desconocido como lo conocido; evocar y recordar en razón de "traer alguna cosa a la memoria"; reemplazar y sustituir en razón de "poner una cosa por otra"; entonces el símbolo representa revelando, evocando, reemplazando, tipificando o transportando.

4.3. Símbolo: Una definición operativa

I. Lotman (1993) argumentó que cada sistema sabe qué es su "símbolo" y necesita de él para el trabajo de su estructura semiótica. Para hacer un intento de determinar el carácter de algunas funciones esenciales del símbolo, es más conveniente no dar ninguna definición universal, sino tomar como punto de partida las ideas que nos son dadas intuitivamente por la experiencia cultural y después, tratar de generalizarlas.

En contraste con el postulado anterior, para la construcción de mi objeto de estudio, he optado por proponer una definición operativa del símbolo que se comporte como instrumento teórico de investigación que guíe el análisis, explicación y exposición de los resultados. En consecuencia, defino que *el **símbolo** es una representación psíquica de naturaleza analógica e icónica, con cierto grado de convencionalidad y que, en cuanto elemento estable en un continuum cultural, representa revelando, evocando, reemplazando, tipificando o transportando.*

Las características que complementan a esta definición son:

a) El símbolo no es una representación totalmente arbitraria; por tanto, es analógico (motivado), inadecuado, pero que tiene cierto grado de convencionalidad y es icónico; que lo diferencia del signo porque este es una representación arbitraria *a priori* y convencional *a posteriori*; por tanto, es inmotivado y exacto. Esta postura me aproxima a Saussure y Barthes.

b) El símbolo (junto con el signo) es un relata (estímulo/respuesta) con representación psíquica que lo diferencia de la señal y el indicio que carecen de dicha representación (Barthes).
c) Entre la realidad y el símbolo existe una relación dialéctica. El símbolo produce la realidad, pero al mismo tiempo es producido por ella; por tanto, este postulado se diferencia de la postura que sostiene que lo simbólico determina a la realidad (Lévi-Strauss) o viceversa, que únicamente esta determina a aquel. No obstante, es conveniente señalar que los semiólogos, como postuló Haidar, diversamente consideran que entre la realidad y el funcionamiento simbólico puede existir una relación paralela, una relación de causalidad, una relación especular, una relación de covariación, una relación dialéctica y una relación constructiva de la realidad.
d) Propongo que representar revelando es la función principal del símbolo, pero que también evoca, reemplaza, tipifica o transporta. En consecuencia, además de la función principal, el símbolo puede representar evocando, reemplazando, tipificando o transportando.
e) Los símbolos son elementos estables en un continuum cultural, nunca pertenecen a un solo corte sincrónico de la cultura, siempre atraviesan ese corte verticalmente, viniendo del pasado y proyectándose al futuro. El sentido anterior me diferencia de Freud que proyecta el símbolo al pasado, también del ahistoricismo de Lévi-Strauss, y me aproxima a Jung y Lotman.
f) Como ente viviente (Peirce), el símbolo tiene una doble naturaleza: es invariante y variante (recibe la influencia de su contexto cultural, pero al mismo tiempo lo transforma) (Lotman).
g) Finalmente, el símbolo es así la dimensión que adquiere cualquier objeto (en sentido de Peirce) cuando este asume alguna de las funciones del punto "d", siendo común en ellos la propiedad de que otro dice sobre otro, siendo análogo; o, como propone Trevi (1996), dice una cosa diciendo otra cosa no directamente evidenciable.

CAPÍTULO II
LOS VALORES SOCIALES Y EL AGUA COMO OPERADOR SIMBÓLICO

1. La laguna de Choclococha y la función civilizadora de los apus puma, halcón y perro

Este primer apartado desarrolla el análisis de un mito de origen de la civilización del centro-sur andino peruano (área del que es parte la provincia de Tayacaja, ámbito territorial de mi investigación), cuya interpretación y explicación está causalmente relacionada con el mito de *Viracocha*. El análisis realizado permite reconstruir la configuración axiológica y el simbolismo implícito en el relato demostrando el papel del agua como operador simbólico del proceso social. La exposición parte presentando el texto del relato, luego desarrolla la estructura y función, explica la semántica simbólica de Choclococha (*Chuqlluqucha*) como *paqarina* (lugar de origen) interétnico, y configura la axiología y las transformaciones de los valores en el mito.

1.1. El relato mítico

El relato mítico es un extracto del libro *Las tribus de Ancku Walokc* de Navarro del Águila.

M1: Laguna de Chokclo Kcocha: origen de la civilización del centro-sur andino:

En los primeros tiempos cuando el caos reinaba sobre la tierra i los hombres luchaban entre ellos, quiso Dios que surgieran de la laguna de Chokcllo Kcocha tres hermanos dotados de sabiduría i poder, con el fin de pacificar i civilizar a los hombres que vivían en estado de barbarie. No se sabe a punto fijo cuáles hayan sido sus nombres; pero, es cierto que uno de ellos era de complexión atlética, cara redonda, ojos fosforescentes i de instintos sanguinarios; el segundo tenía los ojos vivos i escruta-

dores, la nariz encorvada i de agilidad extraordinaria; i el tercero, de cara larga, boca grande, ojos dulces i apacibles, sagaz i astuto. Se repartieron la tierra en tres partes iguales i tomaron diferentes caminos en busca de un lugar apropiado para sentar sus reales; el primero se estableció en la tierra de los Chanka; el segundo, en la de los Pokcra; i el tercero en la de los Wanka. Reinaron muchos años enseñando a los hombres las ciencias i las artes i lograron ordenar el mundo, i una vez terminada su misión, el que fuera padre de los Wanka se convirtió en un perro; el de los Pokcra en halcón; i el de los Chanka en león. Estos tres animales se convirtieron en tabú; i desde entonces, los Pokcra divinizaron el águila indiana (el waman), los Wanka el perro peruano (el atokc: zorro) i los Chanka el león andino (el puma). De hecho, se convirtieron en apukuna (dioses míticos) i se apellidaban: Apu Waman (Dios halcón), Apu Oskco [*Usqu*] (Dios León), i Apu Atock [*Atuq*] (Dios Zorro). (Navarro del Águila, 1983) (Ilustración 1).

1.2. Estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante los códigos hídrico y zoológico, presenta una interrelación opositiva entre los *purum runa* y los *llaqta runa*. De acuerdo con D. González Holguín (1608), *purum runa* significa "bárbaro, salvaje sin ley ni rey" y es opuesto a *llaqta runa* que significa "civilizado, con ley y rey". Los *purum runa* (los bárbaros) se asocian con los primeros tiempos caracterizados por un mundo caótico, habitado por hombres sin ley ni gobernante, que luchan entre sí, y son carentes de ciencia y arte. El viejo caos cósmico y social, por acción de los tres héroes civilizadores emergidos de la laguna de "Chokcllo Kcocha" (en adelante Choclococha, por su escritura contemporánea), es transformado en otro orden nuevo, caracterizado por la presencia de los *llaqta runa* (los civilizados) e implica un tiempo sucesivo al anterior, con un mundo armónico, habitado por hombres con ley y gobernante, que viven en paz, y son poseedores de ciencia y arte. El mito puede estar aludiendo al surgimiento de los primeros señoríos, federaciones y confederaciones aborígenes de la región que implicaron la existencia de los Estados embrionarios hasta formas más o menos desarrolladas. En este sentido es pertinente señalar que la temporalidad de este relato mítico no es circular como un eterno retorno, sino más bien es una espiral (ver la sección 2 del Capítulo I).

Con relación a la función del mito, considero la etiología que transmite y el modelo que revela para la vida de los hombres. El relato analizado es un mito de origen, cuya etiología da cuenta, primero, del nacimiento de la civilización en el centro-sur andino peruano (entre los *chankas*, "*pokras*" y *wankas*); segundo, del enriquecimiento de las ciencias y las artes; y, tercero, de la sacralización del halcón, del puma y del perro. Por tanto, se trata de la prolongación de un mito cosmogónico, que narra y justifica estados sociales nuevos (Eliade, 1994a).

En cambio, el modelo que el mito revela para proporcionar significación al mundo y a la existencia humana (Eliade, 1994a), que en este caso se presenta como valores sociales, son el orden en el mundo sustentado por la civilización como cualidad prototípica de las

Ilustración 1: Apus Waman, Usqu y Atuq emergiendo de la laguna de Choclococha (Josué Sánchez Cerrón).

sociedades de las etnias a las que alude, el pacifismo, la sabiduría y el dominio de las artes como cualidades paradigmáticas deseables entre los hombres.

1.3. Choclococha: paqarina de la civilización del centro-sur andino

La laguna Choclococha (ubicada en el distrito de Santa Ana, en la provincia de Castrovirreyna, en el departamento de Huancavelica.), según el M1, es considerada como la *paqarina* de los héroes civilizadores de las etnias *Chanka*, "*Pokra*" y *Wanka* (García, 1998). De ahí que a Choclococha se la pueda homologar como el lugar de origen de la civilización del centro-sur andino. Homologación reforzada si se considera que "chhocllo" [*chuqllu*] = "maíz de mazorca verde", "ccocha" [*qucha*] = laguna, literalmente sería "laguna del choclo" (González Holguín, 1608). El choclo (*elote*) evoca icónicamente "la emergencia", como los pelos del *elote*; de ahí que coincida con el vocablo quechua *paqarina* como "lugar de origen" de los héroes civilizadores, laguna de la cual emergieron como lo hacen los pelos desde las profundidades de la mazorca.

El surgimiento de los héroes civilizadores es explicable en la medida en que se la relacione causalmente con el mito prehispánico cosmo-antropogónico de *Viracocha*, mito que pertenece al tiempo de origen como fundamento, tiempo primordial en que fueron creados el mundo y el hombre. Consecuentemente se infiere que la deidad que hizo surgir a *Apu Waman*, *Apu Usqu* y *Apu Atuq* de la laguna Choclococha debió ser *Viracocha*. Actualmente, esta deidad continúa presente en algunos relatos de los *rukanas* en Ayacucho, de los *wankas* en Junín y de los *waruchiris* en la sierra de Lima (Bendezú, 1983 y Villanes, 1978), así como también entre los quechuas del sur andino (Cusco y Puno).

En las culturas andinas, el mar, los lagos, las lagunas, los ojos de agua (los manantiales), las cuevas, los cráteres de los volcanes, las grietas, las rocas y los árboles son considerados *paqarinas* tanto de los hombres como de los animales, pero también de algunos dioses, héroes culturales y astros (García, 1998, Villanes, 1978, Flores, 1977 y Molina, 1943/1574). Toda *paqarina* es un espacio mítico permanente, étnico, interétnico, regional o macrorregional, cuyo carácter sagrado lo constituye como valor en sí, valor social de carácter mítico-religioso.

De acuerdo con la mitología prehispánica, *Viracocha* hizo a los dioses, a los héroes culturales, a los hombres y a los animales y "los dispuso a manera de seres dormidos en la entraña de la tierra (*uku pacha*). Luego les dio vida y les hizo salir [por las *paqarinas*] al mundo exterior, a este mundo (*kay pacha*)" (Villanes, 1978, p. 49)[21]. También el Sol, la Luna y las Estrellas emergieron de las profundidades lago Titiqaqa (Molina, 1943/1574). Asimismo, Manqu Qapaq y Mama Uqllu, hijos del Sol y fundadores del *Tawantinsuyu*, brotaron de las aguas del Titiqaqa. Los hermanos Ayar (fundadores del *Tawantinsuyu*) salieron del del Paqari Tampu. Según expuso Matayoshi (1998), el manantial de Wariwillka

[21] Prefiero hablar de *hawa pacha* en vez de *kay papcha.*

(ubicado al sur de Huancayo) es considerado como la *paqarina* de la primera pareja de la cual proceden los *wankas*, mientras que el lago de Chinchaycocha, o lago de Junín, es la *paqarina* de la primera pareja de los *chinchay*. Los indígenas de *hanan wanka* dicen que sus antepasados proceden de la laguna Ñahuinpuquio[22]. Existe un sinnúmero de mitos que narran que los animales (vicuñas, llamas, alpacas, etc.) emergieron de los manantiales o lagunas.

En caso del M1, los héroes civilizadores que emergieron de Choclococha fueron tres hermanos, dotados de sabiduría y poder, el primero fue descrito con características felinas, el segundo con atributos rapaces y el tercero con rasgos cánidos. La función de los héroes fue la de pacificar y civilizar a los hombres que luchaban entre ellos y vivían sin ley ni gobernante. Se repartieron la tierra en partes iguales y tomaron diferentes caminos en busca de un lugar apropiado para sentar sus reales. El primero se estableció en la tierra de los *chankas*, el segundo en la de los "*pokras*" y el tercero en la de los *wankas*. El criterio de igualdad enfatiza como valor al equilibrio o la centralidad, igualdad que desempeña un papel más importante que la consideración que "mayor es mejor" o "menor es mejor" (Lakoff y Jhonson, 1986). El mito es explícito al señalar que los héroes se repartieron la tierra en partes iguales.

El área de los *chankas* comprende un sector sureño de Ayacucho y las actuales provincias de Andahuaylas y Chincheros en el departamento de Apurímac. El "área de los Pokra", según da a entender el mito, comprende al total de las provincias de los departamentos de Ayacucho y Huancavelica (Tayacaja pertenece a este último). El área de los *wankas* comprende a las provincias de Jauja, Concepción, Chupaca y Huancayo en el departamento de Junín, todas ubicadas en el valle del Mantaro.

Sobre los "Pokra", los arqueólogos no hallaron vestigio alguno de esta supuesta cultura prehispánica. Su invención parece responder al intento tardío de algunos intelectuales ayacuchanos de proyectar un elemento identitario regional. El propio Arguedas (1975) habla equivocadamente del área *Chanka-Pokra* para referir básicamente al área cultural apurimeño (sector norte), ayacuchano-huancavelicano. La referencia de los "Pokra" por el relato mítico estudiado parece responder a esa capacidad que toda tradición tiene para adecuarse a contextos sociales, espaciales y temporales nuevos.

1.4. La configuración de los valores en el mito

La configuración axiológica en el mito se la puede diferenciar en dos niveles: El de los héroes civilizadores y el de las sociedades y sus miembros.

a. Cualidades axiológicas de los héroes civilizadores

[22] *Wariwillka* significa "Dios Wari", "Dios Sol", "Santuario de Wari", nombre de un sitio arqueológico en el sur del valle del Mantaro; *Chinchaycocha* significa "Laguna de los *chinchay*"; y *Ñahuimpuquio* significa "Ojo de manantial".

Las cualidades axiológicas comunes que los héroes poseen para la consecución de sus propósitos son la sabiduría y el poder, que unidos constituyen la categoría sémica de lo competente. La competencia es un conjunto de condiciones necesarias para la realización de la transformación de estado (Beristáin, 1998), y los héroes son los sujetos operadores que realizan la función cultural. No obstante, hay otras cualidades particulares que los diferencia a los tres: el primero es descrito como atlético y sanguinario; es decir, con características félidas; el segundo como escrutador y ágil; es decir, con características rapaces; el tercero como apacible, sagaz y astuto; es decir, con características cánidas.

Los héroes tienen origen sagrado. Después de cumplir su misión cultural el que fuera padre de los *chankas* se convirtió en puma o león andino (*Puma concolor*), el de los "*pokras*" en halcón (*Falco peregrinus*) y el de los *wankas* en perro (*Canis familiaris*). Después adquirieron el status de *Apukuna* (*Apu Usqu, Apu Waman* y *Apu Atuq*). *Apu* tiene la connotación de deidad, dignatario, poderoso, fiero y valiente. La denominación "león andino" para referir al puma parece ser la homologación que hicieron los occidentales al león y al puma. La homologación del zorro con el perro puede deberse a que ambos son cánidos y a su semejanza icónica (de figura, aullido y algunas costumbres).

El puma (*usqu*) queda aún en la memoria colectiva como sagrado en tiempos remotos. Entre los chavinenses (Ancash), las Pléyades (*Unquy*) eran consideradas como un puma en postura de ataque. En los relatos míticos prehispánicos, el puma estuvo asociado con lo helíaco o solar. En algunos mitos contemporáneos, aún se describen la fiereza, el poderío y la valentía de este felino. Muchos apellidos indígenas de la zona estudiada son Poma (*Puma*), Vilcapoma o Vilcapuma (*Willka-puma*=Puma sagrado); algunos pueblos prehispánicos se denominaron Pumaranra (Pedregal de los pumas), ciertos pueblos actuales se llaman Pomabamba (*Pumabamba*=Pampa del puma), algunas lagunas se denominan Pomacocha (*Puma-qucha*=Laguna del puma), ciertas montañas que son habitáculos de los *wamanis* son denominadas Pumaqawanqa (El puma verá o Lugar desde donde ve el puma), Pumawiri (¿Arado del puma o Poderoso puma?). Estos apellidos y nombres de pueblos, lagunas y montañas sagradas, evocan la identificación mítica y sacra del *Apu Usqu*.

El halcón (*waman*) sigue siendo actualmente reconocido como sagrado y, por esta razón, se considera que la presencia del halcón augura la buena suerte a los arrieros y viajantes, y protege o anuncia los peligros a los pastores (García, s/f). Igual que el puma, el halcón está relacionado con lo uránico y con el mundo de arriba. En gran parte del centro-sur andino, el halcón es símbolo del *wamani*. Muchos apellidos indígenas de la zona estudiada son Huamán (*Waman*) y *Wamankaka* (Precipicio de los halcones); algunos pueblos de origen pre*inqa* e *inqa* se llaman *Wamanes* (Los halcones), *Willkas Waman* (Vilcashuamán), existen pueblos, parajes y parques denominados *Wamanmarka* (Paraje de los halcones), *Wamankaka*; algunos *wamanis* son denominados *Wamanrasu* en Huancavelica y *Wamanwillka* en Tayacaja. El carácter simbólico y los nombres de los *wamanis* evocan la imagen sagrada del halcón. Los apellidos y los nombres de los diversos pueblos, parques y

parajes, traen también el recuerdo de la condición sagrada del halcón.

Los topónimos asociados con el puma y el halcón y los apellidos también asociados con el mismo felino y ave ¿hasta qué punto se relacionan con los clanes primigenios? Todo parece indicar que se habría tratado de grupos de parentesco unilateral que mantienen la convicción de su descendencia de un antepasado mítico (ver Freud, 1985; Lévi-Strauss, 1986a; y Frazer, 1987), en este caso descendientes del puma y del halcón. Hay que considerar que los héroes civilizadores se presentan en el totemismo bajo la forma zoomórfica (van Gennep, 1943). Sin embargo, esta interrogante rebasa al objeto de estudio de la investigación y que deberá ser retomada en otra oportunidad.

El perro sigue siendo un animal sagrado entre los *wankas* y continúa siendo usado en diversos ritos en el valle del Mantaro y otras regiones de los Andes. Se considera que el perro era un alimento ritual por su condición sagrada. F. de Ávila (1975/1608), a finales del siglo XVII, ha registrado la mitología de *Waruchiri*; un mito relata, desde el punto de vista de los *waruchiris*, que "Wallallo Karwancho" ordenó que los *wankas* sacrificaran en su honor a uno de sus hijos; pero Paryaqaqa (deidad de los *yawyus* y los *waruchiris*), luego de una cruenta guerra mítica, derrotó a "Wallallo" haciéndole huir hacia la región *anti* (selva), y dispuso que de allí en adelante los *wankas* solo sacrifiquen perros en honor de su deidad y que, por haber sacrificado humanos, ellos coman la carne de perro. Guaman Poma (1980) también ha registrado que a los *wankas* se les conocía como los *allqu miku* o "comedores de carne de perro". G. Taylor (1987) interpreta que es probable que la batalla de los dioses refleje luchas étnicas antiguas y el recuerdo de la supremacía *Wanka* en la región. Taylor especuló también que quizá la asociación de los *wankas* con los comedores de perros y observadores del culto del dios enemigo "Wallallo" los convirtió en el símbolo del oprobio.

En cambio, la versión *wanka* difiere de la versión *waruchiri* (Villanes, 1978). "Wallallo" es el dueño de la vida y de las lluvias. Resucita a las semillas y a los muertos. Contagia su poder fecundante a la Madre Tierra (*Pachamama*). Sin embargo, cuando está colérico destroza las sementeras y los vientos huracanados no respetan techos, niños ni animales pequeños. Entonces, los *wankas* le renuevan su obediencia y respeto, buscan doncellas que quieran sacrificarse voluntariamente, luego le ofrendan con perros adornados con piedras preciosas, conchas marinas y frutos de la tierra.

Cuando los hombres se multiplicaron empezaron a escasear los alimentos. Los *wankas* imploraron a "Wallallo" más tierras y nuevas formas de cultivarlas para que el hambre no siguiera devorando a los hombres. Los sacerdotes no cesaban de sacrificar niños, doncellas y perros, ni de rociar con su sangre la efigie sagrada del templo. "Wallallo" urgido por la necesidad, primero, ordenó que ninguna pareja podrá tener más de dos hijos para evitar el hambre, porque de lo contrario él mismo lo mataría; segundo, ante nuevas imploraciones tomó otra decisión y habló a los *wankas*: "De hoy en adelante, la gente ya no podrá tener dos hijos, sino solamente uno, y, quienes ya hayan tenido dos, cualquiera que fuese su edad,

de ellos escogerán con plena libertad y por el amor que le tengan a uno y al otro me lo traerán a mí, yo me lo devoraré y ahora mismo se empezará a cumplir mi palabra" (Villanes, 1978, p. 59). Pero ante las nuevas súplicas angustiosas de los *wankas*, "Wallallo" derogó su mandato y pidió que los hombres fueran a combatir con él en busca de nuevas tierras.

Cuando "Wallallo" derrotó a *Yanamka* (deidad de los *yawyus*), varios capitanes de este último no se resignaron a la derrota y pertrechando sus ejércitos se rebelaron. "Wallallo", después de medir sus fuerzas y la de sus hombres, para evitar una derrota, hizo llover granizo, tierra colorada y mucha agua sobre sus enemigos, finalmente los fulminó con truenos y rayos.

Al cesar la tormenta encontró diezmado a sus enemigos, pero grande fue la sorpresa del dios *wanka* al percatarse que todos los capitanes del dios *Yanamka* seguían con vida, porque para salvarlos sus parciales los habían protegido con escudos y con sus propios cuerpos. "Wallallo" montó en cólera, extendió las manos y estirando los dedos como si quisiera atraparlos dijo: "¡De hoy en adelante seréis perros!". Las protestas de los capitanes se fueron tornando en ladridos. Desde entonces, se volvieron muy buenos y muy fieles a los hombres y les sirvieron de vivos y de muertos. El mismo "Wallallo", para celebrar esa victoria, enseñó a los *wankas* a quitar la piel todavía fresca de los guerreros enemigos y ponerla de cuero de tambor. Para completar la ceremonia, el mismo dios, escogió cinco perros, los sacrificó, e hizo comer su carne y beber su sangre mezclada con chicha o cerveza de molle (*Schinus molle*) a sus soldados. Luego con la cabeza de los perros muertos fabricó unas bocinas que sopladas con fuerza producían un sonido aterrador que las utilizaron contra sus enemigos.

> Las malas lenguas andan diciendo que los antiguos *wanka*s adoran a los perros y se los comían porque antes comieron hombres. Todo esto es falso. Lo dicen los descendientes de Yanamka y de Pariakaka solamente por desacreditar a los vallinos. (Villanes, 1978, p. 64)

Que hayan sacrificado niños y doncellas, además de perros, en honor de "Wallallo" lo establece la primera versión del mito. La segunda establece que el sacrificio y el consumo ritual de la carne y sangre de los perros fueron enseñados por el mismo "Wallallo". Sin embargo, se trata de los soldados enemigos convertidos en perros.

La etnografía contemporánea ha registrado que hasta ahora existen ritos andinos en los cuales se sigue bebiendo la sangre del perro, y para las curaciones de ciertas enfermedades se entierra un perro vivo. Pero tal vez una evidencia próxima sea que, para curar la locura, a la persona que la padece le hacen tomar el caldo de cabeza de perro; esto resulta paradójico si se considera que las bocinas fabricadas con la cabeza de los perros producían sonidos enloquecedores que hacían huir a sus enemigos.

Asimismo, el símbolo de la Universidad Nacional del Centro del Perú es una figurilla de un perro hallado en el santuario de Wariwillka. Por último, la memoria colectiva sigue recordando al perro como antigua deidad y, por esta razón, en el pueblo San Jerónimo de Tunán la fiesta más importante es la de San Roque y está asociada al perro (García, s/f).

b. Cualidades axiológicas sociales

Diferenciados por dos contextos temporales delimitados por la emergencia mítica (punto a partir del cual fluye el tiempo mítico en espiral) y su función civilizadora de los héroes culturales, el M1 proyecta un mundo y unas sociedades caóticas sin ley ni gobernante, donde los hombres son beligerantes, sin saberes ni artes (carentes de ciencia y tecnologías), que mediante la función cultural de los héroes se transforman en un mundo y sociedades con orden, ley y gobierno, donde los hombres son pacíficos, con saberes (ciencias) y artes (tecnologías), lo que hace obvio la subordinación de la historia en el mito.

El orden, la civilización, la paz, la posesión de la ciencia y el arte, pueden estar aludiendo al establecimiento de los primeros señoríos o confederaciones interétnicas y que, obviamente, implicaron el surgimiento de gobiernos guerreros o sacerdotales, un desarrollo considerable de la agricultura (con cierto manejo de los recursos hidráulicos), el pastoreo y la artesanía, a fin de generar cierto excedente productivo para la manutención de los sectores dirigentes de la sociedad. En cambio, es evidente que el mito cristaliza los valores sociales del orden y la civilización como cualidad prototípica del mundo y las sociedades; y el pacifismo, la sabiduría y el dominio de las artes como cualidades paradigmáticas.

En consecuencia, el cuadro 5 resume los valores y sus soportes presentes en el mito analizado:

Cuadro 5: Los valores sociales en el mito de la laguna de Choclococha.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS (ANTES)	POSITIVOS (DESPUÉS)	
Caos	Orden	El mundo
Purum runa (hombre sin ley ni rey)	*Llaqta runa* (hombres con ley y rey)	Las sociedades
Beligerancia	Pacifismo	Los hombres
Sin saberes	Con saberes	Los hombres
Sin artes	Con artes	Los hombres

1.5. El simbolismo en el mito

Considero que en el mito analizado hay dos simbolismos ricos, estos son el agua y la cualidad articuladora de la laguna de Choclococha.

Entre los tres héroes culturales existe un elemento simbólico común: el agua. Los tres emergieron de la laguna de Choclococha, pero al mismo tiempo el mito describe al puma con "ojos fosforescentes", al halcón con "ojos vivos y escrutadores" y al perro con "ojos dulces y apacibles"; en este caso el ojo se convierte en símbolo del agua. Muchas veces se usa la metáfora "ojos de agua" para referir a los manantiales. Entonces, la laguna como espacio mítico sagrado traslada esa cualidad a los antepasados míticos civilizadores que se transforman en seres sagrados afines a los cultos solares (el puma y el halcón) o ligados,

específicamente, al culto de dios "Wallallo" (el perro), que también es solar, porque de acuerdo a la mitología *wanka*, "Wallallo" junto con "Cuniraya", *Yanamka*, *Tutañamka* y *Paryaqaqa* fueron moldeados por las yemas de los dedos del dios *Viracocha* (deidad solar). La relación uránica entre rapaces y felinos está magistralmente representada en un motivo solar de la cultura *Wari* (Ilustración 4).

Por otra parte, el M1 presenta a la laguna de Choclococha como un símbolo articulador interregional e interétnico. Todo parece indicar que habrían existido interrelaciones de diversa índole entre las etnias que habitaron al territorio aludido que, en este caso, el mito las metaforiza. Hay que considerar que entre el área ocupada por estas etnias existe una continuidad geográfica que facilitó las interrelaciones. Hay que recordar que las guerras también son formas de relaciones interhumanas que establecen alianzas, dominios y sometimientos.

García (s/f) ha encontrado otros mitos que articulan espacialmente a las etnias de los departamentos mencionados. García escribe: "Este papel de nexo que cumple la laguna de Choclococha en el mito citado es corroborado por otras evidencias míticas contemporáneas: La primera vincula al *apu wamani* 'Pedro Urqu' [...] de las comunidades que forman la ciudad de Puquio (capital de la provincia de Lucanas, en el departamento de Ayacucho), señalan que la bocatoma por donde sale el agua está conectada (mediante un canal) con la laguna de Choclococha; y la segunda refiere que las lagunas Ñahuinpuquio (de la provincia de Chupaca) y Paca (de la provincia de Jauja) están conectadas por un río subterráneo que nace en Choclococha y pasa por debajo del Cerro de San Cristóbal en el distrito de Chongos Bajo (Huancayo)".

Si García encuentra, metafóricamente, una interrelación ctónica de las lagunas y el *wamani* "Pedro Urqu", tendré ocasión de demostrar que las lagunas se articulan también ectónica y empíreamente.

En suma, el análisis del M1 demuestra el papel del agua como operador simbólico del proceso social, puesto que de las aguas de la laguna Choclococha emergieron los héroes culturales que transformaron el caos del mundo en orden, que civilizaron a los hombres y les enseñaron las ciencias y las artes, y a vivir pacíficamente regidos por ley y rey.

El orden y el caos como valor y desvalor dominantes no se presentan aislados, sino están interconectados con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son *llaqta runa/purun runa*, pacifismo/beligerancia, con saberes/sin saberes y con artes/sin artes. El valor dominante, positivo y superior, aparece sustentado por los valores positivos, pero jerárquicamente inferiores, que en conjunto se constituyen en cualidades paradigmáticas deseables entre los hombres.

Asimismo, he tipificado al tiempo y espacio mítico, he correlacionado mito y rito; he estudiado el simbolismo del agua y su lazo analógico con los ojos de los héroes y terminé estableciendo el simbolismo articulador interregional e interétnico de la laguna de Choclococha.

2. DOS SOLES Y LLUVIA DE FUEGO: EL CAOS Y LA ARMONÍA SOCIAL

Este apartado realiza el análisis de 14 relatos sobre los gentiles (***hintilkuna***) que despliegan las oposiciones del caos y la armonía social, mediadas por una serie de castigos míticos a los causantes de la ruptura del funcionamiento de reglas sociales fundamentales, a través de la hambruna, el diluvio y la emergencia de dos astros solares acompañada por lluvia de fuego. El análisis realizado permite reconstruir la configuración axiológica y el simbolismo implícitos en los relatos míticos, demostrando el papel del agua como operador simbólico del proceso cósmico, social y antropogónico. La exposición se ciñe a la estructura optada anteriormente.

2.1. El mito de referencia

M2: Relato mítico sobre el diluvio, la salida de dos soles y la lluvia de fuego: el exterminio de los gentiles:

En tiempos muy antiguos dicen que la gente era muy mala. Dicen que esos gentiles no creían en nada ni nadie, ni en Dios.

Ellos no dejaban que nadie ingresara a sus tierras ni chacras. Ni siquiera candela se daban entre ellos. Dicen que eran extremadamente egoístas. Así vivían mucho tiempo ya. Hubo comentarios: "Dicen que va haber diluvio. Será el castigo de Dios", habían dicho. Como ellos eran no-creyentes, más bien lanzaban flechas al cielo, inclusive lanzaban piedras con sus hondas, "para que muera Dios", diciendo.

Por eso nuestro Dios envió un diluvio, para que los gentiles mueran en la inundación. Sin embargo, los gentiles habían construido unos cajones para que en ellos se salvaran. Dicen que el agua ya inundaba hasta la punta de los cerros; los gentiles iban flotando riéndose en el interior de su cajón. No murieron con ese diluvio.

Dios hizo otro castigo: hizo llover fuego e hizo salir dos soles. Enterándose de las intenciones de Dios, los gentiles empezaron a cavar unos huecos, a cubrirse en las cuevas para salvarse. Llevando todas sus pertenencias, empezaron a protegerse en las cuevas cubriéndose con piedras. Dicen que vivían en las cuevas. Como la lluvia de fuego no cesaba, todos murieron de hambre, se secaron. Así dicen que nuestro Dios castigó a esos hombres malos, a los gentiles.

De ellos dicen que su cabellera es el arco iris, dicen que no querían recortárselos. En las pampas, en los manantiales también se enterraban, por eso dicen que esas pampas y puquiales hacen daño (Ilustración 2).

2.2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código atmosférico, presenta una interrelación entre dos estados sociales opuestos entre el caos y la armonía. El caos social se asocia con la primera creación; por tanto, con el pasado, al que pertenece la primera humanidad, caracterizada por la preponderancia de una crisis de valores entre los gentiles: malvados, egoístas, envidiosos, ambiciosos, avaros, no-solidarios, no-creyentes o herejes, antropófagos y labo-

riosos inmoderados; crisis que hizo transgredir un conjunto de reglas sociales fundamentales que los colocó en una situación de eminente amenaza de destrucción, e hizo aflorar una lógica interna del mito que es el conflicto entre dios y la humanidad pecadora (Nagy, 1998), haciendo surgir la destrucción como contradictoria a la creación.

La destrucción de la primera humanidad implicó tres cataclismos míticos: la hambruna, el diluvio y la emergencia de dos soles acompañada por una lluvia de fuego. Cataclismos que se constituyeron en operadores simbólicos del proceso cosmogónico, antropogónico y social. Sin embargo, por tratarse de una humanidad poderosa, de los dos primeros cataclismos se salvaron y perecieron con el tercero.

No obstante, la destrucción del tercer cataclismo no fue absoluta. Algunos elegidos se salvaron y a partir de ellos se reconstituyó una segunda humanidad no-gentil, que pertenece a una segunda "creación" (recreación) con armonía social, que temporalmente pertenece al presente, con valores sociales recuperados: bondadosos, abnegados, desinteresados, desdeñosos, desprendidos, solidarios, creyentes (cristianos), no-antropófagos y laboriosos moderados, recuperación que reinstaura la vigencia de un conjunto de reglas sociales fundamentales. En este sentido, es pertinente señalar que la temporalidad de estos relatos míticos tampoco es circular como un eterno retorno, sino más bien es un círculo que se cierra y da nacimiento a una continuidad en espiral.

Los relatos míticos analizados son cosmogónicos, antropogónicos y sociales. La afirmación anterior parece contradictoria si se considera que el mito ya estableció la existencia de una primera creación (cosmo y antropogónicamente). La paradoja se desvanece si se considera que, en el mito sobre los gentiles, el simbolismo del agua y del fuego significa la regresión al caos, a lo preformal, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia, a las que corresponde una segunda creación (más bien recreación) del mundo y del hombre, porque los cataclismos no equivalen a una extinción definitiva, sino a una reintegración pasajera a lo indistinto, seguida de la nueva creación cósmica, de un nuevo hombre (este es un aspecto soteriológico del mito), de la regeneración de la humanidad (Eliade, 1994a y 1994b).

En cambio, con respecto al modelo que revela, el discurso mítico sobre los gentiles se presenta como persuasivo y paradigmático, porque cuestiona y sanciona un conjunto de cualidades y situaciones negativas de los miembros de la antigua humanidad; y, desde la operación discursiva y simbólica, propone pautas de acción mediante la lección moral, que en el mito se objetiva cuando se establece una humanidad con valores recuperados, culta, organizada, con reglas sociales respetadas. Es decir, la conciencia colectiva contemporánea ha convertido estos discursos en una lección que se comporta como soporte de su propia organización sociocultural.

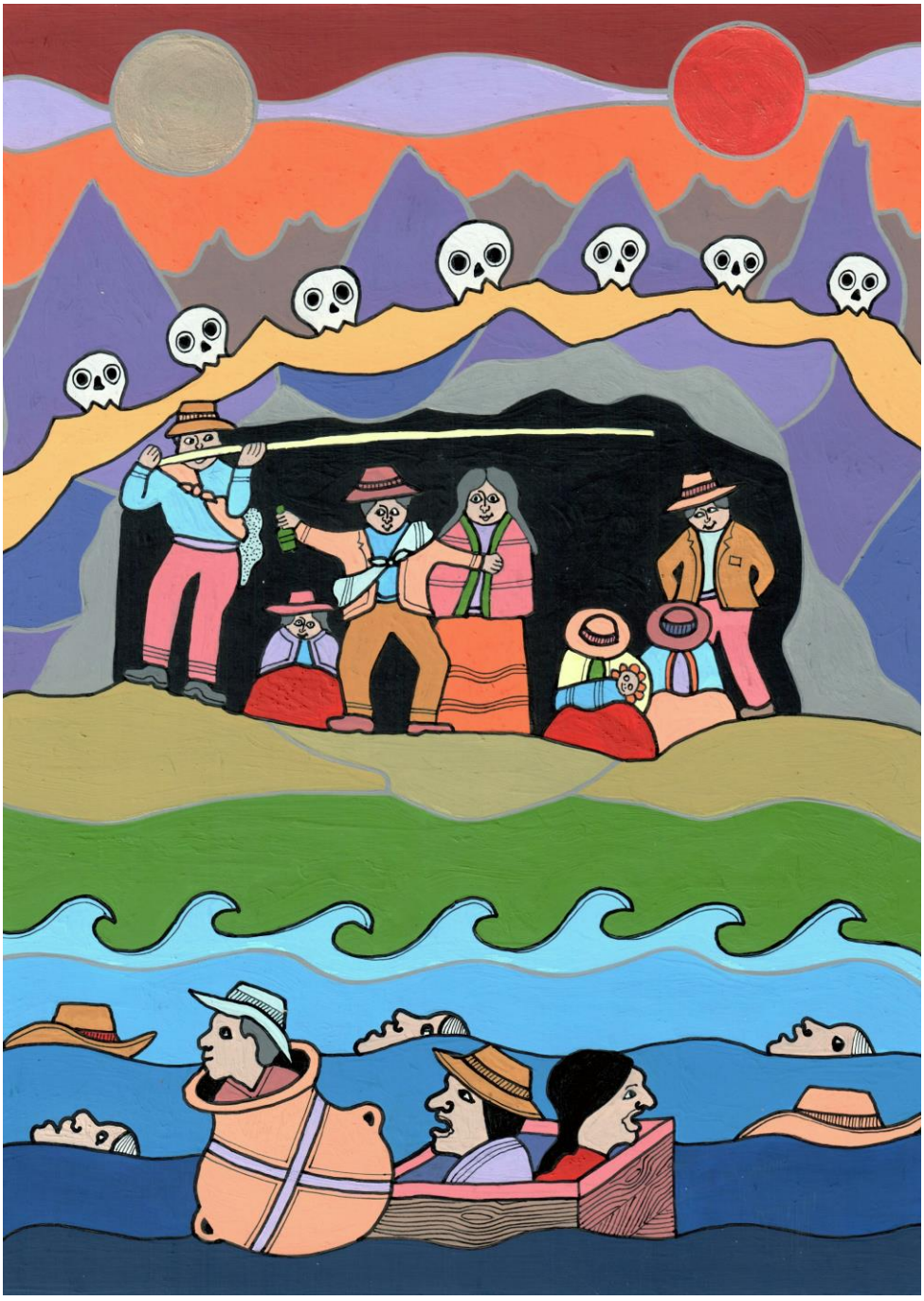


Ilustración 2: Dos soles y lluvia de fuego (Josué Sánchez Cerrón).

2.3. La configuración de los valores en el mito

A mediados del milenio pasado, fuera de la cristiandad, los hombres en el mundo se repartían entre judíos, mahometanos y gentiles. Estos últimos eran los habitantes aborígenes de América. La misión de los españoles era llevar la palabra de Dios a los indios para terminar con un ciclo (el de los gentiles) (Flores, 1987).

La construcción cultural de los gentiles como categoría clasificatoria data del siglo XVII. Gentil es sinónimo de pagano, no bautizado, homologado con el mal. Reproduce o más bien sintetiza la frontera y "la clase" a vencer por la "España de Cristo" y los "Extirpadores de idolatrías". El discurso sobre los gentiles se sincretizó con los mitos andinos prehispánicos sobre diversos cataclismos (ver más adelante el cuadro 6) para configurar un nuevo discurso mítico que contemporáneamente se halla enriquecida con elementos de las dos tradiciones. No obstante, el mensaje de los extirpadores de idolatrías fue asimilado por la población aborigen y se aceptó que los antepasados eran "grandes pecadores" (Ansión, 1987). Y "el pecado de los mayores" fue identificado como diabólico. "En una sociedad basada íntegramente en las relaciones de parentesco, el trauma que produjo esta declaración es indescriptible" (Millones, 1967, p. 17).

García (1997) sostuvo que, por la influencia de los españoles a los moradores, por lo general, prehispánicos y más precisamente pre*inqas* se empezó a llamarlos "gentiles", denominación que, además, justificó las acciones represivas de los naturales por parte de los españoles. Estos pueblos corresponden a pequeños reinos y señoríos que se formaron y desarrollaron como consecuencia de la desestructuración del viejo imperio andino *Wari* (700-1100 d. n. e.). En la zona están identificados por la confederación *Chanka* (1100-1470 d. n. e.) a los que pertenecieron los *tayacaxas* (*tayaqasas*). Posteriormente fueron sometidos a la hegemonía *inqa* (Delrán, 1981).

a. Características axiológicas de los gentiles

Los relatos míticos analizados presentan una serie de cualidades axiológicas negativas que caracterizan a la humanidad de los gentiles, cualidades que se constituyen en causales que los sumen en un estado social caótico. Se trata de hombres malvados, egoístas, envidiosos, ambiciosos, avaros, no-solidarios, no-creyentes, antropófagos y laboriosos inmoderados.

La maldad llegaba hasta el extremo de no dejar ingresar a otras personas a sus tierras (M1, 4, 6, 8, 9, 13). Sublimaban con exceso a la tierra de cultivo hasta no permitir que ni en las uñas de los pies de las personas que atravesaban su chacra se vaya ni un gramo de ella. Esa sublimación en el mito hace surgir una valoración social negativa. A las huellas que dejaron los que atravesaron por sus chacras los recogían y los lanzaban muy lejos con sus hondas para que esas personas abandonen el pueblo (M9).

El M8 señala que no ayudaban a los pobres y que tampoco dejaban recolectar *yuyu* (*Brassica Napus*) del interior de sus cultivos. Así, el mito proyecta la imagen de una sociedad que ha quebrantado las reglas de solidaridad, respeto y cariño entre los hombres, y los ca-

racteriza como hombres malvados.

La maldad de los hombres gentiles se prolonga más allá de sus vidas. Actualmente, los lugares donde estuvieron ubicadas sus moradas dañan a las personas. Los lugares donde están sus restos (cuevas o debajo de las rocas) también causan enfermedades (M15). De sus moradas o los lugares donde están sus restos provienen aires malignos que causan enfermedades (M4 y 7). Cuando las personas hacen contacto con sus huesos también sufren malestares (M4, 5, 7 y 13). El arco iris es su cabello y también daña la salud (M2).

La cualidad egoísta está manifiesta en los M2 y 8. En el M11, el informante expresó que los gentiles "no nos dejaron nada", que conscientemente dijeron "no hay que dejar nada" [para los hombres de la futura humanidad] (M15), por eso se enterraron con todas sus cosas (M11, 12 y 13). Cuando los gentiles supieron que serían exterminados, quebraron todos sus utensilios: morteros, majadores o pilones, batanes, *tunaw* o *tunay* (piedras que hacen par con el batán y sirven para moler granos); igual maltratadas están sus cerámicas: ollas, porongos, platos; también están deterioradas adrede sus objetos metálicos: imperdibles especialmente; la misma característica presenta sus herramientas. El estereotipo "egoísta" es un indicador que la memoria colectiva ha olvidado que ancestralmente, en esta área cultural, los utensilios eran dañados respondiendo a una conducta ritual. Por tanto, el mito desconfigura la historia y la hace florecer de otro modo.

Los M4 y 5 describen escuetamente a los gentiles como envidiosos. En cambio, el M12 los describe detalladamente como ambiciosos: Este mito narra que Pancho gobernaba a un pueblo gentil llamado Corral Pata. Lorenzo era el "ingeniero" que hacía subir al agua por canales subterráneos. Tiwku era el "médico" (curador) que atendía a todos los enfermos. Pancho ambicionaba la plata que extraían los gentiles, por eso fue muerto por Lorenzo. La familia de Pancho, en venganza, dio muerte a Lorenzo. Ambos fueron enterrados en féretros de piedra, en posición de sentado, al lado de sus riquezas. Pero cuando murió Lorenzo hubo escasez de agua, por eso mucha gente murió. Entonces Tiwku ocupó el gobierno, pero a él también le entró la ambición, entonces la comunidad le dio muerte. Cuando murieron los tres hubo escasez de agua, aparecieron las enfermedades y el caos. La gente empezó a morirse muy seguido porque nadie sabía el arte ni la sabiduría de curar.

El M13 tiene influencia moderna. En él el dinero ya tiene presencia, es un signo que el relato se contextualiza a los nuevos tiempos. Este mito describe que algunos gentiles "... fueron adinerados, pero no ayudaban a los pobres, más bien enterraban su dinero en ollas de barro". Este mito permite calificar a los hombres gentiles como avaros en tanto que el entierro de su dinero solo era posible en la medida en que había una actitud acumulativa desmedida. La conducta de los tres gentiles del M12 también puede ser ubicada en el ámbito de una conducta avara porque cuando murieron fueron enterrados junto con sus riquezas, sin embargo, es más probable que esté describiendo a los entierros de personajes importantes: guerreros o sacerdotes. La presencia del "dinero" debe ser un signo incorporado tardíamente.

Los gentiles no eran solidarios. Entre ellos ni siquiera candela se daban (M2, 5, 6 y 9), ningún favor se hacían (M6), no se daban trabajo (M10), tampoco ayudaban a los pobres (M13). En los Andes, hasta hace poco, la candela era un bien supervalorado. Aún recuerdo que, en Colcabamba, en un hogar, cuando de una tarde a una mañana no lograban conservar la brasa, al amanecer las mujeres veían en cuál de las casas empezaba a humear y con un trozo de teja o alguna otra cerámica partida iban a pedir brasa para tener fuego y preparar los alimentos. En el mito, esta solidaridad elemental aparece violentada: los gentiles se niegan a darse candela. Actualmente en la comunidad *wanka* de Huarisca (en la cuenca del Cunas en Chupaca) dicen que "entre gentiles se vendían candela". Por otra parte, el realizar algún favor, el dar trabajo a quien necesita obtener un pago a cambio, y dar ayuda a los más pobres de la sociedad, son reglas sociales de solidaridad violentadas por los gentiles. Actualmente, en la comunidad *wanka* de Chongos Bajo (en el sudoeste del valle del Mantaro), a la persona que quiebra las reglas de solidaridad y reciprocidad les dicen "sobreviviente de gentil".

Los M2, 3, 8 y 10 describen a los gentiles como no-creyentes en el dios cristiano. En este caso es evidente la influencia bíblica. "La gente era muy hereje" (M8), "dicen que esos gentiles no creían en nada ni nadie, ni en Dios" (M2). "Como ellos eran no-creyentes, más bien lanzaban flechas al cielo, inclusive arrojaban piedras con sus hondas, 'para que muera Dios', diciendo" (M2).

Solamente el M5 describe que en tiempo de los gentiles "... había mucha hambre, hasta entre ellos habían empezado a comerse". En algunos casos (en los relatos colcabambinos) mataban a sus hijos por no poder alimentarlos. En cambio, en algunas versiones ayacuchanas (región vecina al área de mi estudio) los gentiles son descritos como antropófagos (Ansión, 1987).

Finalmente, el M13 presenta a los gentiles como laboriosos inmoderados, porque ellos "trabajaban amarrando al Sol". La laboriosidad moderada implica trabajar en el día y descansar por la noche. En contraste, amarrar al Sol significa inexistencia de la noche; por tanto, la laboriosidad mítica inmoderada implica el trabajo sin descanso. El "amarrar al Sol" también connota que en el imaginario andino pre*inqa* existía la "posibilidad" mítica de detener al tiempo. El "poder" anterior se lo atribuyen por ser "segundos dioses" (M7, 9 y 13), que tenían también el control sobre las lluvias (M14).

En el M11 se puede hallar que los gentiles tenían cualidades axiológicas positivas: Vivían sin pobreza, no tomaban aguardiente y sus hijos no eran malcriados; eran sabios y tenían dotes predictivos (M6 y 14). La proyección de estos valores positivos no es predominante, aparecen excepcionalmente en los relatos analizados. Sin embargo, la construcción cultural de los gentiles como categoría clasificatoria, aun cuando sus implicaciones axiológicas eran de predominancia negativa, estaba ausente en el padrón parroquial que era base para la mita minera (o prestación de trabajo gratuito y obligatorio en favor del español); de ahí que, en 1613, los indígenas de Huancavelica apostaran a favor de la gentilidad

de sus hijos, para librarlos de la mita (Anónimo, 1919).

El discurso mítico contemporáneo permite establecer la aceptación que los gentiles son producto de una primera creación. En algunos relatos aparecen las alusiones explícitas del dios cristiano, en otros están presentes también, pero de manera velada, y tienen que ser reactualizados para el análisis.

El conjunto de cualidades axiológicas negativas caracteriza al estado social gentil como caótico, y la coloca en eminente amenaza de destrucción; por tanto, el caos que implica la crisis de valores y la transgresión de reglas sociales, se correlaciona con la muerte a los que se orienta los cataclismos míticos como operadores del proceso cósmico y social.

b. Los cataclismos

Es indicio de la existencia de mitos andinos prehispánicos sobre diversos cataclismos las connotaciones quechuas *llocllavuno pachacuti* (diluvio), *nina pachacuti* (fin del mundo por fuego), *pacha cuti pacha ticra* (fin del mundo o gran destrucción, pestilencia, ruina, pérdida o daño común) y *llocl*la (avenida de agua o diluvio) (González Holguín, 1608).

En efecto, muchos cronistas de la invasión y la colonia escribieron sobre dichas tradiciones. El cuadro 6, sin pretender ser exhaustivo, presenta una síntesis de la estructura de los mitos prehispánicos y su metamorfosis subsiguiente. Este cuadro permite desprender que los registros de Juan de Velasco, Francisco de Ávila, Pedro Sarmiento, Bernabé Cobo y Juan de Santa Cruz Pachacuti pertenecen a las versiones andinas prehispánicas del mito. En estas versiones el cataclismo se produjo por la inundación de la tierra con sangre, por efectos de los maremotos, por la conversión de los hombres en piedras y por la destrucción con fuego. En contraste, las versiones míticas del Inca Garcilaso, Guamán Poma, Cristóbal de Molina, Bernabé Cobo y Pedro Cieza de León tienen innegable influencia bíblica.

El tiempo mítico en la relación de todos los cronistas, con excepción de Pedro Sarmiento, empieza con un ciclo que se cierra y simultáneamente da inicio a un recorrido en espiral. Es decir, la humanidad es destruida por diversos cataclismos (ciclo cerrado), pero hay excepciones diversas: *Pacha*, su mujer y sus tres hijos; un pastor; un hombre y una mujer; gente de número indeterminado; un pastor y sus seis hijos; una pareja; dos hermanos; algunos *wankas* y *chucuitos*; seis personas; cuatro hermanos; cuatro hermanos con cuatro mujeres; pueblos íntegros y los españoles.

En la relación de Pedro Sarmiento hay un tiempo circular que se cierra (los hombres gigantes creados por *Viracocha* fueron destruidos en forma total), pero el círculo cerrado se conecta linealmente a otro ciclo que no recupera nada de lo anterior: *Viracocha* crea hombres, les dio leyes, pero eran tacaños y engreídos, por eso los convirtió en piedras o hizo que se los trague la tierra o el mar: el segundo ciclo se cierra; sin embargo, tres hombres se salvan, a partir de los cuales recrea la humanidad. Entonces, cuando el segundo ciclo se cierra, al recuperar de este ciclo un "germen", da apertura continua a una espiral.

Cuadro 6: Los mitos andinos sobre diversos cataclismos pre y posthispánicos.

CRONISTA	CAUSA	CASTIGO: CATACLISMO	CONSECUENCIAS	SUPERVIVIENTES
Juan de Velasco (Nagy, 1998).	Los hijos de *Pacha* hieren a una culebra a flechazos.	La culebra escupió tanta sangre que cubrió toda la tierra.	Destrucción de la humanidad excepto:	*Pacha*, su mujer y sus tres hijos en una casa construida en una cumbre.
Ávila (1975), Taylor (1987).		El mar había decidido desbordarse.	Perecieron toda la gente excepto:	El pastor, su llama y otros animales en la cumbre Huillcacoto.
C. de Molina (1943) y B. Cobo (1892)		Diluvio.	Perecieron toda la gente y todas las cosas criadas excepto:	Un hombre y una mujer en una caja de atambor (sic). Gente en algunos cerros, cuevas y árboles. Un pastor y seis hijos en el cerro Ancasmarca.
Pedro Sarmiento (Urbano, 1981).	Viracocha creó hombres "demasiado grandes".	Conversión en piedras.	Destrucción de la primera creación:	Nadie.
	Creó hombres de "tamaño normal". Les dio leyes, eran tacaños y engreídos.	Se los tragó la tierra o el mar.	Destrucción de la segunda creación excepto:	Tres hombres por voluntad de Viracocha (después de recrear la humanidad, al pasar por el pueblo Cacha, lo querían matar por forastero, los iba a castigar con lluvia de fuego, pero se apiadó...).
B. Cobo (1892)		Pestilencia. Fuego. Agua. Diluvio.	Perecieron todos excepto: Perecieron todos excepto:	Una pareja metidos en una caja de tambor. Dos hermanos en el cerro Huaycán.
Cieza de León (1553/1880)		Diluvio.	Perecieron todos excepto:	Algunos *huancas* y *chucuitos* en las cuevas y luego repoblaron estas tierras. Seis personas en una balsa.
Inca Garcilaso (s/f).		Diluvio.		Un hombre poderoso repartió el mundo en cuatro hermanos: Manqu Qapaq, Colla, Tocay y Pinahua. Paurcartampu: "Ventana del Arca de Noé". Cuatro hermanos con cuatro mujeres: Manqu Qapaq, Ayar Cachi, Ayar Uchu y Ayar Auca.
Santacruz Pachacuti (1968/1679)	Echaron a Tonapa con gran afrenta y vitoreo. No escucharon a Tinapá en Quemara y Tiahuanaco por estar en fiestas, banquetes y borracheras.	Yamquesupa fue anegada. Fueron convertidos en piedras.	Todos los habitantes de los pueblos señalados excepto:	Otros pueblos que escucharon las prédicas del dios Tonapa
Guamán Poma de Ayala (1980).		Diluvio (*uno yaco pacha cutí*: cataclismo causado por agua).		Wari Vira Cocha Runa (los españoles que salieron del Arca de Noé), al que le sucedieron otras generaciones.

Las versiones del mestizo Inca Garcilaso y del indio Guamán Poma presentan influencias nítidas de occidente. En consecuencia, los hermanos Ayar y sus cuatro mujeres (una de las versiones sobre los héroes culturales fundadores del *Tawantinsuyu*), que salieron de la

cueva del Paqari Tampu, para Garcilaso emergieron de la "ventana del Arca de Noé"; es decir, la cueva como *paqarina* es una ventana del Arca. En Guamán Poma, los hombres que salieron del Arca de Noé (de la cueva) fueron los españoles.

El cataclismo mítico en sus diversas formas se constituye en un símbolo de operador cosmogónico, antropogónico y social, que atraviesa desde antiguas capas de la cultura y se proyecta a tiempos contemporáneos. Con razón Lotman (1993) sostuvo que los símbolos son los elementos más estables del continuum cultural, pero al mismo tiempo es variante, se correlaciona con su contexto cultural, se transforma bajo su influencia y, a su vez, lo transforma.

En los mitos contemporáneos estudiados son tres los cataclismos mediante los cuales el creador pretende y logra destruir a la primera humanidad gentil: La hambruna, el diluvio y la salida de dos soles acompañada con lluvia de fuego. Expongo cada uno de estos cataclismos y sus respectivas implicaciones:

La hambruna

Dios decidió castigar a los gentiles por la transgresión de los valores y las reglas sociales, y envío la hambruna (M6 y 9). Como unidad mínima de significación, la hambruna se asocia causalmente con la sequía (fenómeno climático inverso a la presencia de agua por lluvias) y esta con los excesos de calor, pero al mismo tiempo con excesos de frío; y, tanto el calor como el frío queman. Los relatos presentan un conjunto de signos e indicadores que así lo confirman. Las plantas empezaron a secarse, los gentiles no tenían que comer, en algunos casos mataban a sus hijos por no poder alimentarlos. En un relato, los gentiles llegaron a la antropofagia. En cambio, en los mitos del norte de Tayacaja, los gentiles sobrevivieron comiendo hojas de plátano (*Musa paradisiaca*), frutos silvestres, raíces y tubérculos de algunas plantas que almacenan agua.

Sin embargo, es bueno tener presente para la reflexión, que la hambruna y luego la antropofagia surgen por el enfrentamiento mítico entre una divinidad creadora y la primera humanidad, cuyos miembros tenían también poderes (en algunos casos considerados como segundo dios), que podían hacer llover a su querer. Entonces se proyecta una imagen mítica de un Dios más poderoso que va poniendo en peligro la existencia de esa humanidad. Al poder de los gentiles de generar lluvia se opone otro poder superior e inverso, que anula la capacidad de los hombres de la primera humanidad e impone un estado climático de prolongadas ausencias de lluvias con la consecuente escasez de alimentos. No obstante, los gentiles sobrevivieron a este primer cataclismo.

El diluvio

El carácter universal de los mitos sobre el diluvio: Todo mortal ha escuchado hablar en alguna oportunidad sobre el diluvio, no importa la raza o la religión, lo importante es que la "historia" sobre una inundación que exterminó la raza humana como castigo divino ha estado y continúa latente a través de los años en la gran mayoría de las culturas del mundo (García,

1997).

La presencia del mito sobre el diluvio ha sido identificada en Babilonia, Grecia Antigua, India, Oriente, Archipiélago Índico, Australia, Nueva Guinea, Melanesia, Polinesia, Micronesia, Suramérica, América Central, América del Norte y África (Frazer, 1986).

Realmente ningún cataclismo ha ocurrido que, como el diluvio, cubriera la totalidad de la superficie de la tierra y que sumergiera incluso las montañas más altas, en el cual perecieron ahogados la casi totalidad de los seres humanos y de los animales del planeta (Frazer, 1986).

En cambio, es posible e incluso probable que, bajo una corteza mítica, estos relatos conserven un núcleo de verdad; es decir, puede que contengan reminiscencias de inundaciones que hayan afectado efectivamente a regiones particulares y que al irse transmitiendo con ayuda de la tradición popular hayan sido hiperbolizadas hasta convertirse en acontecimientos de expresión planetaria (Frazer, 1986); es decir, el mito subsume a la historia casi hasta hacerla imperceptible.

Así, cuando se refiere al mito babilónico, "la historia se basa [...] en el fenómeno anual de la estación de las lluvias y de las tempestades, que en Babilonia dura varios meses, durante los cuales quedan sumergidos distritos completos del valle del Éufrates. La lluvia y las tormentas han causado grandes estragos [...] que impresionó profundamente a la gente de la época [...]" (Frazer, 1986, p. 185).

"En conjunto, pues, parece haber buenas razones para pensar que algunas, y probablemente muchas tradiciones diluviales, son tan solo el relato exagerado de inundaciones que ocurrieron en realidad, ya fuesen como resultado de lluvias copiosas, de maremotos provocados por los temblores de tierra o de otras causas cualesquiera" (Frazer, 1986, p. 186). Los efectos del fenómeno del Niño, ocurridos durante los años de 1997 y 1998, hicieron de los hombres testigos de grandes inundaciones en diversas regiones del mundo, provocando grandes perjuicios a los habitantes de muchos países en diversos continentes. En el Perú, por ejemplo, en un desierto entre los departamentos costeños de Lambayeque y Piura, en 1998, con las inundaciones se formó un lago temporal denominado La Niña, que fue de casi la mitad de la extensión del lago Titiqaqa. En México, las inundaciones de 1999 ocasionaron alrededor de 500 muertes y los perjuicios económicos fueron muy elevados. En el pasado, situaciones como estas habrían dado lugar a los mitos locales con tendencias universalizantes.

El diluvio en el corpus de los relatos míticos: El diluvio, por ser exceso de agua por lluvias, es inverso de la sequía o la ausencia prolongada de lluvias que provocó las hambrunas, y constituye el segundo medio a través del cual, la deidad intentó destruir a la primera humanidad (M2, 3, 4, 5, 6, 7 y 14). Dos versiones presentan algunas variantes ligeras y el diluvio vino acompañado de aluviones (M8); en cambio en el M10, las lluvias vinieron acompañadas de oscuridad.

No obstante, por su poder predictivo, los gentiles supieron lo que Dios intentaba.

Algunos construyeron unos "cajones" (M2, 6 y 14): "Dicen que el agua ya inundaba hasta la punta de los cerros; los gentiles iban flotando riéndose en el interior de su cajón" (M2). Otros construyeron unas "carpas" (M4), los terceros dispusieron de unas vasijas de barro (M3, 6, 9 y 10) y de peroles (M9) y, flotando en ellos, lograron burlar a la segunda intención del oponente destructor.

En cambio, uno de los mitos, acopiados en la comunidad de Pongollo, hace alusión explícita a Noé y su arca. En este caso, la influencia bíblica es nítida: "En tiempo de los gentiles, solo Noé adoraba a Jesucristo, entonces a Noé, en su sueño, le dijo: 'Prepara un arca, porque habrá un diluvio y caerá lluvia de candela y saldrán dos soles que exterminarán a toda la gente, porque son envidiosas'" (M5).

La salida de dos soles y la lluvia de fuego

Para aniquilar a los gentiles, Dios hizo surgir dos soles acompañado o seguido por lluvia de fuego (M2, 3, 4, 5, 6, 7 y 14). Las Estrellas cayeron del cielo (M5). En cambio, los M3, 7, 8, 12 y 14 solo aluden a la salida de dos astros solares.

La sequía y la salida de los astros solares junto con lluvia de fuego son afines en el sentido en que ambos implican la ausencia de agua. La diferencia es que el último cataclismo parece ser radical y de efecto devastador para la primera humanidad.

La salida de los dos soles y la caída de lluvia de fuego no solo están en los relatos míticos sino también en las canciones y cuentos andinos. Así, en 1998, una adolescente de San Antonio interpretó una canción, una de las estrofas dice: *Churya Qasa yana puyu / Tiyarinraq, hatarinraq / Chayna punis ñuqapa sunquy / Anri ninraq / Manam ninraq / Iskay intis lluqsimunqa / Nina paras chayamunqa / Chaypas, chaypas nanawanchu / Runapa simin nanawanqa* [Nube negra de Churya Qasa / Se posa o se eleva / Mi corazón es exactamente así / Unas veces dice sí y otras veces no /Saldrán dos soles / Lloverá fuego / Ni uno, ni otro me duelen / Las calumnias sí] (las fotografías 5 y 6 permiten apreciar a la montaña/*wamani Churya* y al abra *Churya Qasa*). Por otra parte, en el cuento del zorro (*Canis colpaeus*) y el cuy (conejillo de las indias), zorro y ratón (*Mus musculus*) o zorro y conejo, cuando este se ve atrapado por aquel, le hace creer que lloverá fuego: así el cuy le hace cavar un hoyo al zorro y luego lo cubre con espinos, después con piedras y tierra, y fuga de su captor (Morote, 1988).

Los gentiles, sabedores que emergerían dos soles y que habría lluvia de fuego, cavaron huecos debajo de rocas inmensas, algunos buscaron amparos en las profundidades de las cuevas, otros construyeron refugios en el subsuelo de áreas pantanosas. Se fueron llevando todas sus cosas y comidas, pero cuando no cesaba la lluvia de fuego, destruyeron sus pertenencias para que nadie los utilice en el futuro. Sus restos, herramientas y utensilios siguen en las cuevas.

La paradoja que surge de la cualidad destructora radical del fuego (dos soles y lluvia de fuego), que no daría lugar a su regeneración, es superada con la salvación de Noé que,

junto con otras personas que "vivían por miles de años", "empezó a formar nuevos pueblos" (M5); no obstante, Noé se constituye en el padre mítico de la nueva humanidad. De ahí la importancia de destacar que el imaginario da por hecho que hubo pueblos que no fueron afectados por el cataclismo, probablemente pueblos que no pertenecieron a la categoría de gentiles como lo prueba un pasaje del M5: "Luego [del diluvio], el mismo Espíritu Santo abrió el arca y ordenó a Noé para que fuera a formar su hogar, con todos sus animales. Pero en ese lugar había otras personas que vivían por miles de años, así empezó a formar nuevos pueblos". De aquí se perfila otra forma temporal del mito: un ciclo que se cierra y recupera la excepción de la destrucción para recrear la humanidad; así, el ciclo cerrado abre la continuidad en espiral.

Pero también cuando los narradores dicen que "Dios les castigó enviando dos soles, para que esa gente muera", o cuando dicen que "murieron todos los gentiles", en el análisis surgen los opuestos "esta gente"/"esa gente", "no-gentil"/ "gentil"; es decir, que "esta gente" es "no-gentil", es la humanidad presente. Es importante recordar que, de los 14 mitos acopiados, solo en el M5 aparece Noé, pero que recrea la humanidad con otros pueblos que se supone fueron no-gentiles, razón por la que fueron exceptuados del exterminio.

Son interesantes ciertos signos de resistencia: algunos relatos señalan que los gentiles dejaron dicho que retornarían y por eso su muerte no fue absoluta. En la comunidad de Colcabamba me informaron que los gentiles hacen ruido y conversan en las noches con luna nueva. Porque no están absolutamente muertos, a las personas que, sin temerlos y respetarlos, profanen sus tumbas, los puede volver cojos o ciegos, les puede torcer el cuello, pueden hacer que se mueran deshidratándose lentamente, o pueden hacer que les crezcan huesos en el cuerpo.

O también el arco iris, que son los cabellos de los gentiles, puede causar daños en la salud de la gente. En algunos casos, logran curar a las personas enfermas realizando "pagos" (ofrendas constituidas por hojas de coca, cigarrillos, semillas de cereales, frutas, etc.) o sacrificios de sustitución (degollando perros o cuyes vivos y vertiendo la sangre en el lugar donde se sospecha que adquirieron la enfermedad, o enterrando prendas y partes del cuerpo como las uñas y los cabellos de la persona afectada).

También me comentaron en la comunidad *wanka* de Huarisca que cuando hablan de ellos como "gentiles", el poder de estos puede matar a quienes los ofenden y los insultan. De ahí que, cuando hay necesidad, los refieran como "abuelitos", con respeto; aunque también hay quienes identifican a los "abuelos" como antepasados pertenecientes a la segunda humanidad; en contraste, a los gentiles que fueron la primera humanidad.

Las características axiológicas de la primera humanidad gentil y de la segunda humanidad no-gentil se resumen en el cuadro 7.

Fotografía 5: La montaña Churya vista desde la comunidad La Loma - Salcahuasi (N. Taipe, 2014).

Fotografía 6: Crestras de la montaña Churya en cuyo lado izquierdo está el abra "Churya Qasa" (M. Laurente, 2014).

Cuadro 7: Características axiológicas de la humanidad gentil y no-gentil.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS (GENTIL)	POSITIVOS (NO-GENTIL)	
Caos	Orden	La sociedad
Maldad	Bondad	Los hombres
Egoísmo	Abnegación	Los hombres
Envidia	Desinterés	Los hombres
Ambición	Desdén	Los hombres
Avaricia	Desprendimiento	Los hombres
No-solidaridad	Solidaridad	Los hombres
Herejía	No-herejía	Los hombres
Antropofagia	No-antropofagia,	Los hombres
Laboriosidad inmoderada	Laboriosidad moderada	Los hombres

2.4. El simbolismo en el mito

Simbólicamente, los operadores del proceso cósmico, antropogónico y social (la hambruna, el diluvio y la salida de dos soles junto con la lluvia de fuego) se reduce al agua como presencia o ausencia excesivas; de ahí que el agua se torne en un operador simbólico y se constituye un marcador del límite temporal entre una y otra humanidad, límite entre el tiempo antiguo y el presente, cuyas consecuencias, de una parte, son que la primera creación está destinada a convertirse en el pasado, en la muerte. Por otra parte, da lugar a la segunda creación que en oposición al pasado es presente y en oposición a la muerte es vida. Al mismo tiempo, emerge también la relación de negación de la primera creación, del pasado y la muerte; y hace surgir la posibilidad de tránsito hacia un nuevo orden con los supervivientes elegidos que serían el germen de otra humanidad con valores y reglas sociales recuperadas, reinstauradas o recreadas (Taipe, 1999).

Si los gentiles simbolizan la regresión del "orden al caos", de la "armonía al desorden", entonces el mito busca la reinversión de ese "caos al orden", del "desorden a la armonía" (Balandier, 1996) mediante la abolición del tiempo profano, mediante los cataclismos como la hambruna, el diluvio, la salida de dos soles y la caída de lluvia de fuego. Superado el cataclismo que extermina a la humanidad gentil, el mito proclama la aparición de una nueva "situación cósmica" con "orden y armonía". Revela cómo fue destruida la primera humanidad y cómo surge la humanidad actual, mediante la purificación (el cataclismo) del cual los elegidos fueron salvados para continuar procreando a la especie humana. Entonces, el mito descubre el ritmo fundamental del cosmos: su creación, destrucción y recreación. Téngase presente que la misma realidad se hace, deshace y rehace (Eliade, 1981).

El simbolismo del agua y fuego obedece a la lógica siguiente: en el mito, ambos elementos pertenecen al orden del cataclismo. Entonces es explicable la existencia de los relatos

míticos que exterminan a la humanidad por inundación (maremotos, diluvios, anegamientos) pero también por la salida de dos astros solares o por la lluvia de fuego.

Agua y fuego son dos elementos con relación de oposición. El uno evoca siempre al otro. El fuego sube, el agua desciende en forma de lluvia. El fuego es de origen terrenal con destino celestial, el agua es de origen celestial con destino terrenal. Cuando el fuego y el agua se unen provocan vapor, esta propiedad coloca a ambos en el nivel del mismo simbolismo (Chevalier y Gheerbrant, 1986).

El agua (mediante la lluvia fecundante) y el fuego (cuando el Sol es fuente de luz y del calor) son fuente de vida. Pero también ambos pueden entrañar fuerzas destructoras malditas, entonces, son medios para castigar a los pecadores, pero no a los justos, por eso en los relatos siempre hay elegidos que se salvan de los cataclismos. Los efectos destructores del agua y el fuego implican la regresión a lo preformal porque disuelven las formas, de ahí su papel de operador cósmico: piénsese en los efectos de los aluviones y de los incendios.

No obstante, el diluvio se distingue por su carácter no-definitivo. Da lugar a la germinación y la regeneración. Recrea una nueva humanidad y una nueva historia, de ahí su papel de operador antropogónico y social. En contraste, el fuego se distingue por su carácter definitivo. Es destructor y excluye la regeneración. El fuego quema, devora, destruye y el humo que provoca obscurece y sofoca. Pero por hallarse ambos en el nivel del mismo simbolismo, también puede aparecer, como en el corpus mítico analizado, como símbolo de purificación y regeneración complementaria del agua.

Los cataclismos en el mito conducen a pensar en "cómo la vida puede ser valorada por una conciencia distinta a la humana [...] la vida humana aparece como una cosa frágil que hay que reabsorber periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolver a fin de poder reaparecer. Si las formas no fuesen regeneradas por su reabsorción periódica en las aguas, se desmoronarían, agotarían sus posibilidades creadoras y se extinguirían definitivamente. Las ruindades, los pecados, acabarían por desfigurar a la humanidad; vacía de formas y de fuerzas creadoras, decrépita y estéril, esta se debilitaría. En lugar de la regresión lenta a formas subhumanas, el diluvio trae reabsorción instantánea en las aguas, donde los pecados se purifican y nace la nueva humanidad regenerada" (Elit, citado por Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 420).

La salida de los soles y la lluvia de fuego da lugar al establecimiento de las oposiciones entre noche/día, Luna/Sol. La noche y Luna se corresponden con los elementos agua y tierra, con las cualidades del frío y de la humedad; en cambio, el día y el Sol se corresponden con el aire y fuego y las cualidades del calor y la sequía.

J. Ansión (1987) señaló que los gentiles desaparecieron con el calor intenso (provocado por dos soles) y que reaparecen con la noche intensa (sin Luna); en contraste, los hombres actuales se mantienen con calor normal y con noche de Luna. En otros relatos, en Ancash y Cusco, sí aparece de manera explícita que los gentiles vivieron en la penumbra, bajo la luz de la Luna; por tanto, pertenecieron al tiempo en que no existía el Sol y la

creación de este los secó (Arguedas, 1975 y Ortiz, 1973).

En cambio, los relatos míticos contemporáneos que analizo aluden explícitamente a la salida de dos soles, pero aceptando que existe ya un astro. Esta salida de dos soles puede ser símbolo de períodos largos de sequías que caracterizan a las áreas geográficas donde tiene presencia el mito. O tal vez simbolice la derrota de la etnia *Chanka* por la etnia *Inqa* cuyo dios era el Sol (Ansión, 1987), situación que, a la existencia física del astro, sumó la deidad imperial impuesta por los invasores. Pero también puede tratarse de mitos, denominados por J. Frazer (1987), de observación: se trata de tradiciones "que se apoyan" en la existencia de "indicios de vida" debajo de rocas grandes o en el interior de las cuevas, que se apoyan en el hallazgo de momias o en la existencia de áreas con rocas calcáreas. En el valle del Mantaro, en la comunidad *wanka* de Chongos Bajo, por ejemplo, N. Matayoshi (1998) ha acopiado un relato que narra la salida de dos soles y que quemó las alturas, convirtiéndolas en piedras calcáreas, ríspidas. En Colcabamba me informaron que las piedras calcáreas son resultado de los efectos de la lluvia de fuego; en el mismo pueblo existe un paraje denominado "*Aquluma*" (Loma de arena), cuya superficie presenta una tierra con presencia pareja de granos de arena, que están como "testigos" que en otro tiempo cayeron en forma de bolitas de fuego. Finalmente, la lógica del simbolismo de los dos soles puede ser sistematizada en el cuadro 8:

Cuadro 8: Lógica del simbolismo de los dos soles.

CONDICIÓN	Nº de astros en la simbología	
	Sol	Sol
Tiempo normal	+	–
Tiempo de sequía	+	+
Los *chankas* libres del dominio *Inqa*	+	–
Los *chankas* bajo el dominio *Inqa*	+	+
Piedras no-calcáreas, no-ríspidas	+	–
Piedras calcáreas, ríspidas	+	+
Hábitat ectónico	+	–
Hábitat ctónico	+	+

El tiempo normal implica la presencia de un Sol; el tiempo de sequía implica calor (presencia de un Sol) más calor (presencia de otro Sol). La etnia *Chanka* libre del dominio de la etnia *Inqa* implica la presencia de un Sol; a la etnia *Chanka* (con un Sol) dominada por la etnia *Inqa*, le imponen el culto solar (otro Sol). La presencia de piedras no-calcáreas o no-ríspidas implican la existencia de un Sol; la presencia de piedras calcáreas y ríspidas son "testigos" de la existencia de dos astros solares. Por último, el hábitat ectónico implica la presencia de un Sol (calor normal); el hábitat ctónico implica calor (un Sol) más calor (otro Sol).

Finalmente interesa referir a la cabellera como símbolo de doble connotación: positiva y negativa. Anteriormente describí que los gentiles no querían recortarse sus cabellos, y que estos eran el arco iris, y que podían provocar enfermedades en las personas. La cabellera larga en su connotación positiva, en épocas pre*inqa* e *inqa*, era un elemento constitutivo identitario, como tal estuvo relacionado con una serie de ritos de pasaje y prácticas mágico-religiosas. Diversos cronistas dan cuenta que, tanto entre la élite *inqa* como en la gente común, a los niños en determinada edad, le hacían el *rutuchiku* (ritual del corte de los primeros cabellos), en el que participaba la parentela del iniciado y al cortarle los cabellos le otorgaban regalos, y lo más importante, el niño recibía un nombre. Los cabellos cortados eran guardados porque traían fortuna y buena suerte a la persona sometida al rito.

Los españoles vieron el paganismo en esas prácticas relacionadas con el cabello y lo prohibieron, persiguieron, sancionaron y trataron de "extirparlo". Posteriormente, los indios que transgredían ciertas reglas impuestas por el dominio colonial, por ejemplo, los hallados culpables de "idolatría", según la "gravedad" de su delito, eran trasquilados como castigo. Así, el carácter sagrado del *rutuchiku* se convirtió en una suerte de las peores afrentas para el aborigen.

Sin embargo, la práctica del *rutuchiku* pudo sobrevivir a la persecución y su presencia se proyecta hasta tiempos contemporáneos no solo en áreas rurales sino también en áreas urbanas. Es un rito mediante el cual la *wawa* (el infante) es sexuado como *warmi warma* (niña) o *qari warma* (niño); empiezan a ser poseedores de bienes: el dinero que obsequian (signo moderno), animales, alguna parcela; pero al mismo tiempo introduce al iniciado en una amplia red de parentesco espiritual y lo hará partícipe de las relaciones de reciprocidad al interior de él.

Asimismo, el destino de los cabellos recortados ha mantenido continuidad en el tiempo: los guardan para que traiga buena suerte y fortuna al iniciado. En algunos pueblos los entierran debajo de algún frutal, cuyo fin explícito es la búsqueda de abundancia productiva. En consecuencia, la buena suerte, la fortuna y la abundancia aparecen integrando una cadena asociativa. Algunos *harawis* (canciones) entonados en el corte del cabello lo simbolizan con la paja de puna o *waylla ichu* (*Calamagrostis sp.)* y esta a su vez representa la abundancia.

La cabellera larga en su connotación negativa aparece como propia de la "gentilidad". Por tanto, la imposición del discurso occidental estigmatizante consistió en identificar al uso de la cabellera larga con el paganismo, y como una práctica mala. Los mitos que analizo reflejan que hubo cierto grado de interiorización y aceptación del discurso occidental. En consecuencia, los cabellos de los gentiles son el arco iris, y los lugares de donde este sale, provocan "daño", causando enfermedades a las personas.

Pero si este discurso anti-cabellera larga fue asimilado entre las etnias del norte de Tayacaja, ocurre lo contrario entre varios pueblos de la etnia *Wankawillka*, por ejemplo, los "chopqas" [*chupqas*] parecen haber adaptado mecanismos sutiles de continuidad. Acep-

taron de grado o coerción el uso de la cabellera recortada, pero empezaron a usar unos gorros de los que se desprenden varias cintas con muchas bolas de colores. Las cintas "son" continuidad de los cabellos; por tanto, metafóricamente siguen usando cabellera larga. Pero, por otra parte, el arco iris "está" en la cabeza de los indígenas contemporáneos: ¡son las bolas de colores! Y recuérdese que los indígenas huancavelicanos de inicios del siglo XVII apostaron en favor de la gentilidad de sus hijos para librarlos de la mita minera.

En suma: el análisis de los M2-15 demuestra el papel del agua (con su ausencia o presencia excesivas) como operador simbólico del proceso cósmico, antropogónico y social, puesto que borra las formas del mundo para recrearlo nuevamente, destruye a una primera humanidad y recupera de ella a un grupo de personas a partir del cual recrea la humanidad actual, reinstaura y recupera los valores y las reglas sociales, y transforma el caos en armonía social, el desorden en orden social.

El orden/caos social como valor/desvalor dominante se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son la bondad/maldad, abnegación/egoísmo, desinterés/envidia, desdén/ambición, desprendimiento/avaricia, solidaridad/no-solidaridad, no-herejía/herejía, no-antropofagia/antropofagia, y laboriosidad moderada/laboriosidad inmoderada. El valor dominante positivo y superior aparece sustentado por los valores positivos jerárquicamente inferiores, pero que en conjunto proponen modelos paradigmáticos de una humanidad con valores recuperados, culta, organizada, con reglas sociales respetadas, sancionando las cualidades y situaciones negativas de la antigua humanidad. Asimismo, he podido hacer emerger las diferentes formas de tiempo implícitos en el mito, como también he estudiado sus diversos simbolismos: el agua, el fuego, el Sol, el cabello.

3. Indignación y rencor del dios Sol: La lealtad y deslealtad religiosa

Este apartado desarrolla el análisis de 3 relatos míticos sobre *Inti* o *Punchaw* (Sol) y los *amarus* (serpientes míticas) que despliegan las oposiciones axiológicas dominantes de la lealtad y deslealtad religiosa de los hombres, que provocan la transformación de la bondad en rencor divino (solar) y lleva al intento de la deidad de destruir a la población mediante dos fieras míticas. El análisis realizado permite reconstruir la configuración axiológica y el simbolismo implícito en el mito, revelando el papel del agua como operador simbólico del proceso social. La exposición se ciñe a la estructura anterior con el añadido que en la interpretación del mito intervienen relatos prehispánicos de la etnia *Wanka* y ciertos mito-creencias contemporáneos tanto tayacajeños como *wankas*.

3.1. El mito de referencia

M16: "Fraile Huayjo" en Estampas huancavelicanas de Sergio Quijada.

En el centro del valle de Tocas [*Tuqas*], entre los riachuelos de "Pojiaj" [*Puqyaq*] y "Ninabamba"

existía en tiempo de los Incas [*Inqakuna*], una próspera población edificada sobre una extensa meseta desde cuya altura dominaba el valle. El padre Sol [*Tayta Inti*] había dotado a la zona de sus mejores dones: clima templado, fructíferas tierras, y, para asegurarles riqueza permanente mandó brotar abundante agua de regadío calcáreo de modo que, dejándoles en cada riego su sedimento de cal, las fortifica lejos de esquilmarlas. El pueblo agradecido por tanta bondad edificó un templo al dios Inti.

A la llegada de los españoles este templo se convirtió en iglesia de la religión y fe cristianas y los indígenas olvidaron sus antiguas creencias panteístas.

El padre Sol indignado por tanta ingratitud, condenó a la población a ser destruida y sus habitantes devorados por dos "Amarus" [*Amarukuna*], macho y hembra, habituales ejecutores de sus terribles sentencias. Las enormes fieras bajaron al valle para exterminar a los pobladores, pero estos acudieron al "taita cura" [*Tayta* cura] para que conjurara el peligro. Revistióse el fraile con sus sagradas vestiduras y portando su Cáliz y Hostia salió al encuentro de las fieras, las exorcizó y las convirtió en piedras que hoy yerguen sus terroríficas y enormes figuras a un kilómetro escaso del pueblo amenazado el que agregó, después a su nombre español de San Pedro, el de "Huanacusja" [*Wanakusqa*] (el arrepentido), con el que hoy se conocen sus ruinas provocadas por el rencoroso Sol que secó con sus ardientes rayos las vertientes de agua que vivificaban la meseta y convirtió a su vez, al fraile, en piedra, cuando este, ante la disolución de grey que tuvo que emigrar, iba a Pampas a dar cuenta a su superior. La maldición del Sol alcanzó al fraile a 15 kilómetros de "San Pedro de Huanacusja".

Existe en efecto a 5 kilómetros de Colcabamba, en el camino a Pampas, en la quebrada de "Fraile Huayjo" [***Frayli*** Wayqu = Quebrada del Fraile], una figura de sacerdote en actitud de bendecir. Fenómeno de visión a la distancia y que, de cerca, no son sino manchas de musgos en una roca. (Quijada, 1985, p. 225) (Ilustración 3).

3.2. Estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código astronómico, presenta una interrelación oppositiva entre lealtad y deslealtad religiosa. La lealtad en el mito se ubica en el contexto temporal correspondiente al período de los *inqas*, y se asocia con la prosperidad de la población del valle de Tocas como consecuencia de la bondad del dios Sol. En cambio, la deslealtad se ubica en el contexto temporal de la dominación colonial española, y se asocia con la pérdida de la prosperidad de los tocasinos por acción del indignado y rencoroso Sol. La deslealtad pone a la población ante una eminente situación de amenaza de destrucción por dos *amarus* (enormes fieras ofidias) enviadas por el Sol. El tiempo mítico subsume al tiempo histórico (al período prehispánico, *wari* e *inqa*, y la dominación española).

Los relatos son mitos de origen, cuya etiología, de una parte, da cuenta del origen de las riquezas en forma de tierras fértiles y de las formaciones naturales del valle tocasino y, de otra, da cuenta de las modificaciones de las relaciones entre los hombres y la deidad solar y revela algún grado de evangelización de la población aborigen en el contexto de la dominación colonial española.

En cambio, el modelo que el mito revela es que la prosperidad del pueblo está en correspondencia directa con una relación de reciprocidad causal entre la deidad y los hombres, cuya ruptura de las reglas de lealtad cultual conlleva a la pérdida del bienestar y pone

a los hombres al borde de la ruina, ya sea porque la deidad les priva de algunos dones naturales o porque intenta la destrucción por medio de las fieras míticas.

3.3. La configuración de los valores en el mito

El valle de Tocas está ubicado a diez kilómetros al este del pueblo de Colcabamba en la provincia de Tayacaja. Actualmente es un valle muy rico: su clima templado condiciona la productividad de cereales, tubérculos y leguminosas en abundancia. Hasta ahora es una despensa importante de Huancayo (ciudad más importante de la región central del Perú). Casi el total del valle tiene agua de riego, por lo que los agricultores logran varias cosechas al año, a la que se suma la calidad pródiga de sus tierras agrícolas, humosas y profundas en su mayor parte.

Temporalmente, el mito refiere a dos épocas históricas sucesivas diferentes, pero ambas subsumidas en el mito, la prehispánica y la dominación española (M16, 17). "... Existía en tiempo de los Incas, una próspera población edificada sobre una extensa meseta desde cuya altura dominaba el valle" (M16). La prosperidad de los aborígenes tiene su origen mítico en la bondad del dios Sol que "... había dotado a la zona de sus mejores dones: clima templado, fructíferas tierras, y, para asegurarles riqueza permanente mandó brotar abundante agua de regadío calcáreo de modo que, dejándoles en cada riego su sedimento de cal, las fortifica lejos de esquilmarlas" (M16).

El mito proyecta el funcionamiento de las relaciones de reciprocidad entre la deidad solar y la población, y perfila una actitud de solidaridad y lealtad religiosa de los aborígenes. Los hombres reciben dones en forma de riquezas naturales, en correspondencia, el pueblo agradecido por tanta bondad edifica un templo al Sol y le rinden culto (M16, 17).

No obstante, el tiempo de los *inqas* fue sucedido por el tiempo colonial. "Durante la dominación española los pobladores abrazaron la religión cristiana y se olvidaron del todo poderoso *Inti* [Sol]" (M17). A la llegada de los españoles, el templo del Sol se convirtió en templo de la religión y fe cristiana (M16). Esta conversión religiosa y el olvido a la deidad solar, proyecta una actitud de insolidaridad y deslealtad religiosa con relación al Sol que era el origen de la prosperidad de los aborígenes. Entonces, las relaciones de reciprocidad se trocaron en relaciones unilaterales entre la deidad y los hombres.

La deslealtad y la unilateralidad de los hombres provocaron la indignación y el rencor del Sol. Ante tal ingratitud, el Sol condenó a la población a ser destruida (M16, 17). Los ejecutores de la terrible sentencia serían una pareja de *amarus* (ver fotografías 7 y 8). Los monstruos aparecieron en la cumbre del cerro "Poccyac", y se dirigieron rápidamente a las alturas del cerro "Toro Rumi" con el fin de bajar sobre el pueblo de Tocas y hacer desaparecer a toda la gente (M17), que ante eminente amenaza acudieron ante el cura para que conjurara el peligro. El fraile, revestido con sus sagradas vestiduras y portando su cáliz y hostia, salió al encuentro de las fieras, las exorcizó y las convirtió en piedras que hoy yerguen sus terroríficas y enormes figuras a un kilómetro escaso de Tocas.

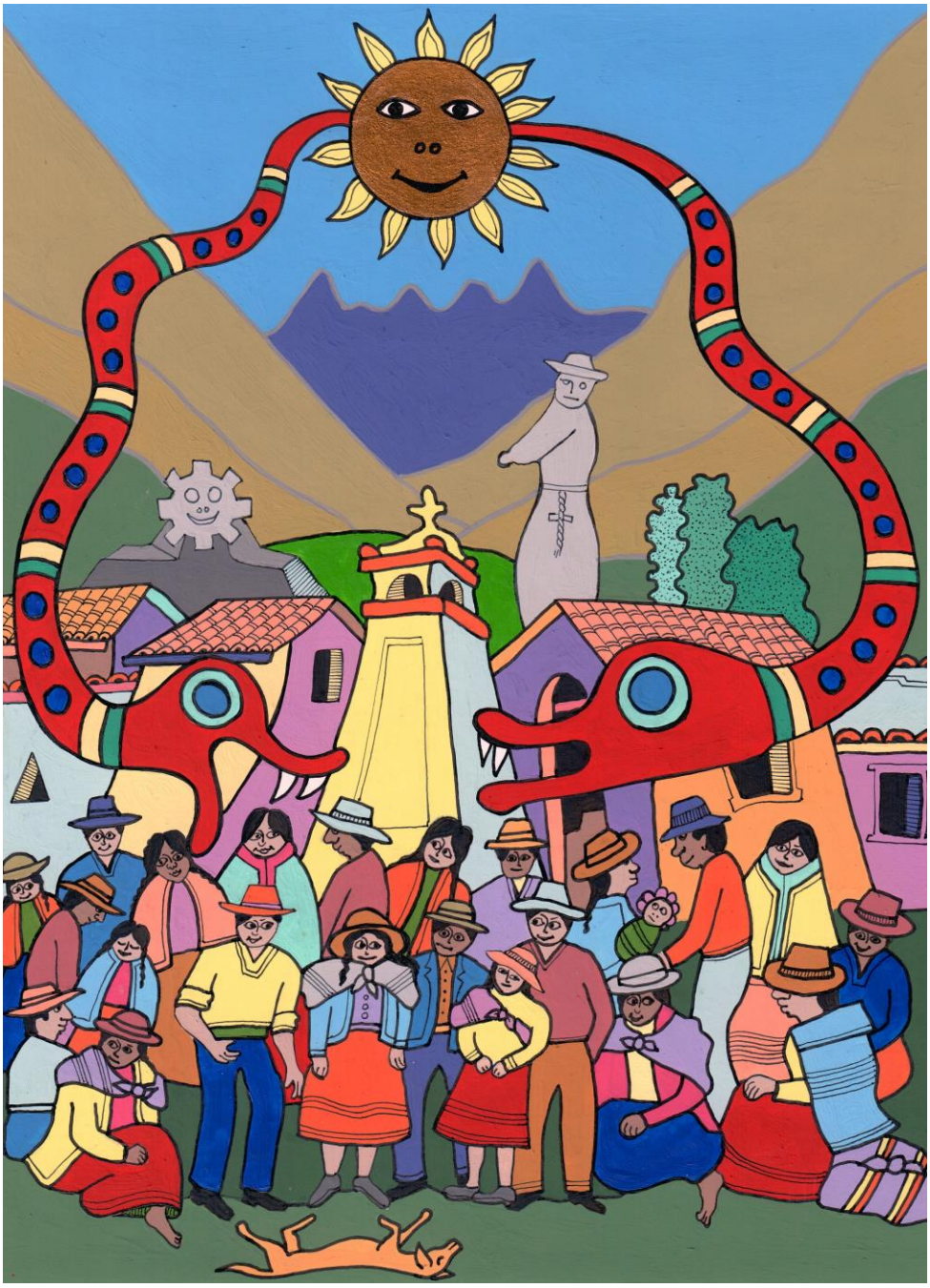
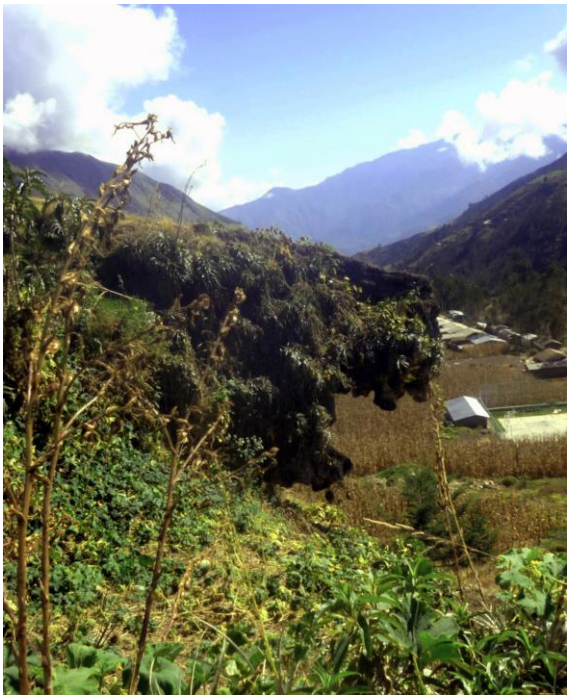


Ilustración 3: Indignación y rencor del dios Sol (Josué Sánchez Cerrón).



Fotografía 7: La cabeza amenazante del amaru macho en el valle de Tocas (El tocasino, 2016).

Fotografía 8: Amarus macho y hembra con las bocas abiertas y los colmillos visibles (El tocasino, 2016).

El rencoroso Sol secó con sus ardientes rayos las vertientes de agua que vivificaban la meseta y convirtió, a su vez, al fraile en piedra, cuando este, ante la disolución de la grey que tuvo que emigrar, iba a Pampas a dar cuenta a su superior. La maldición del Sol alcanzó al fraile a quince kilómetros del lugar donde fueron petrificadas las fieras. Existen en efecto a cinco kilómetros de Colcabamba, en el camino a Pampas, en la quebrada de "Fraile Huayjo", una figura de piedra de sacerdote en actitud de bendecir (M16).

La breve exposición realizada permite proyectar la configuración de los valores en los mitos analizados en dos niveles, de una parte, aquellos que tienen por soporte al Sol y, de otra, aquellos que tienen por soporte a los hombres. Estos son esquematizados en el cuadro subsiguiente.

Cuadro 9: Características axiológicas de la deidad solar y los hombres.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
---	Bondad	Deidad solar
Rencor	---	Deidad solar
Deslealtad	Lealtad	Los hombres
Ingratitud	Gratitud	Los hombres
Ruina	Prosperidad	Los hombres
Unilateralidad	Reciprocidad	Los hombres

Por regla general, el Sol está asociado simbólicamente con lo masculino, con el lado derecho, con arriba, con calor y con el día. Este simbolismo solo tiene sentido cuando se engrana con las cualidades opuestas y complementarias de la Luna asociada con lo femenino, el lado izquierdo, abajo, frío y con la noche.

La teoría axiológica permite replantear que un portador, en este caso el Sol como deidad, no solo tiene la cualidad de la bondad, que explica la prosperidad de los aborígenes a los que refieren los relatos míticos analizados. La bondad está sujeta a transformación porque una cualidad axiológica no es inmutable. En este caso surge un contexto de colonización del imaginario (Gruzinski, 1988), caracterizado por deslealtad, la ingratitud y la unilateralidad de los hombres con relación a la deidad solar, a la que se impone el nuevo culto cristiano. El contexto condiciona la transformación de la bondad en rencor. Esta última cualidad solar explica la amenaza de destrucción de la población del valle.

El Sol aparece, pues, como portador de doble naturaleza axiológica, tanto de la bondad como del rencor; es decir, es al mismo tiempo una deidad positiva y negativa. Más atrás ya dejé sentado que el Sol está asociado causalmente con la sequía y esta es exceso de calor y ausencia de lluvia, y se asocia con escasez, y puede entrañar fuerzas destructoras (como el incendio de bosques, por ejemplo). Sin embargo, la luz y el calor son positivos en tanto que son fuente de vida. Tolstoj (1979), al desarrollar la semántica de los lados iz-

quierdo y derecho en sus relaciones con otros elementos simbólicos, ya puso en alerta para no caer en una polarización absoluta en la interpretación de los símbolos.

Los hombres a los que aluden los relatos míticos también muestran una doble cualidad axiológica, son portadores de lealtad y deslealtad. De una parte, la lealtad se correlaciona con la gratitud y con la reciprocidad; por otra, la deslealtad se correlaciona con la ingratitud y con la unilateralidad. La transformación de la lealtad en deslealtad y sus correlaciones positivas en negativas, también, están condicionadas por un contexto temporal y socio-cultural determinado.

Dos son los contextos referidos por los mitos: La lealtad, la gratitud y la reciprocidad pertenecen al contexto prehispánico; mientras que la deslealtad, la ingratitud y la unilateralidad pertenecen al contexto de la dominación colonial española.

El culto imperial solar pertenece al contexto prehispánico. No cabe duda que estos pueblos antiguamente habrían sido parte del imperio *Wari*, y estos tuvieron como deidad a *Wari* que, según Torero, era "[…] una divinidad solar, hijo del sol o el sol mismo" (2011/1993, p. 357).

Sin embargo, el mito habla del Sol como deidad *Inqa*. No habría que perder de vista que el Sol también fue deidad de los *waris*. Además, hay similitudes en su iconicidad (Ilustración 4), el sol *Wari* fue representado con rayos que terminan en cabezas de serpiente, cóndor y puma. Igualmente, Molina (1943/1574) describió al ídolo de *Inti* como una persona que por debajo de sus brazos salía dos "culebras" y que, en su cuerpo, había dos leones (*pumas*), uno en la espalda y otro cuya cabeza asomaba entre las piernas.

Hasta ahora, no hay trabajos arqueológicos que demuestren la existencia de asentamientos *inqas* en el área referida; solo existe un "*inqa ñan*" que atraviesa longitudinalmente por la cordillera. Luego existen algunos mitos que hablan de los *inqa*, una parcialidad llamada *Maras* en Colcabamba, una montaña denominada "*Inqa Pinku*" y apellidos "Inga" [*Inqa*]. Estos hechos indicarían que el mito del Sol en Tocas como deidad *Inqa* sería tardío. Hasta me atrevería a postular que su construcción tiene cierta dosis "intelectual" ¿fue inventado por los hacendados? ¿fue inventado por los curas? Como fuere, parece que estamos ante un mito que conjunta antiguas creencias del culto solar y la existencia de fieras míticas como los *amarus*.

El panteón andino prehispánico fue muy complejo. Cuando la iglesia católica entró en contacto con los *runas* del *Tawantinsuyu*, no llegó a un mundo vacío sobre el que pudiera establecer a voluntad su propia utopía cristiana. Existía sociedades sólidamente constituidas desde tiempos atrás, con sus propias instituciones sociales, económicas y políticas; con su propia síntesis cultural, su sistema axiológico, ético y religioso (Albo, 1984).

La llegada de los españoles sorprendió tres niveles de reverencia religiosa en el *Tawantinsuyu*: a) seres sagrados imperiales: *Viracocha, Inti, Illapa*; b) seres sagrados regionales: *Pachakamaq, Wariwilca, Wallallu, Paryaqaqa, Rasuwillka*, etc.; y c) seres espirituales locales: *wamanis, illas, wankas, mallkis*, etc. (Millones, 1981).

Durante el contexto de la dominación colonial, la religión ha sido uno de los medios utilizados por los invasores españoles para someter a los aborígenes. La conversión a los indios en cristianos fue la justificación moral de la invasión. Mas la imposición del catolicismo no pudo ser de manera total (Mariátegui, 1976). Si hay evidencias de la subsistencia de formas de religión andina, también hay señalar que esta no fue "impermeable" a la religión desplegada por los invasores. Elementos y símbolos del catolicismo empezaron a ser vigentes en la religión andina. Signos como la cruz, oraciones y parte del ceremonial cobraron sentido en el contexto religioso andino que, sin embargo, mantuvo su identidad (Millones, 1981).

Hay estudiosos que sostienen que los hombres andinos tuvieron que aceptar al cristianismo como culto oficial que desplazó al culto solar del Cusco, reemplazo que no incluyó a las demás divinidades distintas al Sol (Pease, 1973). El Sol no fue una divinidad integrada a la religión popular andina. Fue venerado solo en parte por la clase dirigente cusqueña y no tuvo incidencia efectiva en la vida religiosa de las etnias. Desaparecido el *Tawantinsuyu*, los nativos se dirigieron en busca de la salvación a las *wakas* (seres y lugares sagrados regionales, locales y familiares), a las que estaban relacionados directamente con los *ayllus* (comunidades). Las *wakas* eran los espíritus sagrados de siempre, aquellos a los cuales el hombre hacía remontar su origen, aquellos que protegían sus ganados, que fecundaban la tierra y que presidían el bienestar de la colectividad (Curatola, 1978).

Tal vez la interpretación anterior deba ser tomada con cierta cautela, porque hay evidencias de procesos de sustitución; así, entre la etnia *Aymara*, el Sol fue sustituido por Cristo (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987); en la costa peruana, *Pachakamaq* fue sustituido por el Cristo Morado; en el Collao, el valle del Mantaro y en Cocharcas (Chincheros) el culto al agua fue sustituido por la Virgen de Cocharcas; e *Illapa* (Rayo, Trueno y Relámpago) fue reemplazado por Santiago. Hay también noticias que la Iglesia aprobó la incorporación subordinada de los iconos del Sol, la Luna y las Estrellas entre los símbolos cristianos. En consecuencia, hay cruces en cuyo lado derecho incorpora al Sol y en el lado izquierdo a la Luna y una Estrella. Además, a los vestigios del culto solar popular hay que hacerlas "visibles" desde otros símbolos. Así, el águila, el cóndor y el puma evocan lo uránico o helíaco. Existen mitos actuales que atribuyen al Sol el origen del maíz (el maíz son las lágrimas de alegría del Sol)[23]. Sin embargo, tal vez el Sol es ya un *deus otiosus*, una divinidad remota que ya no interviene en los quehaceres de los mortales, o con más precisión, ya no interviene de la misma manera que en tiempos antiguos (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987).

En el terreno de la imposición religiosa descrita, hubo lucha y resistencia por parte de los nativos. Con las encomiendas se dieron los primeros pasos a la catequización. Las reducciones aceleraron este proceso, porque significaron un triple control hacia la población

[23] El Sol veía que un hombre iba por un camino. Cuando el hombre tropezó, el Sol echó a reír y soltó algunas lágrimas. Estas lágrimas se transformaron en maíz (Taipe, 1986).

andina: fiscal, militar y religioso (Delrán, 1981), creando en cada pueblo reducido una doctrina eclesiástica. Robles diría: "las conciencias nativas no se dejaron cristianizar fácilmente. La fuerza de la coerción colonial y las persecuciones obligaron a los nativos a la aparente adopción de los dogmas y rituales del evangelio, en un primer instante, y a la dualidad de representaciones, luego. La dualidad consiste en que los nativos aceptan el cristianismo, pero, a su vez, continúan practicando su propia religión. Frente a esta conducta 'desleal' del nativo americano, los españoles instituyeron rigurosas normas impositivas" (Robles, 1978, pp. 226-227). La extirpación de idolatrías fue un instrumento para imponer la religión occidental y destruir y "colonizar" al imaginario nativo.

Frente a la invasión europea se han planteado dos modalidades de resistencia: la resistencia imperial, de los *inqas* refugiados en Vilcabamba, que acaba con la muerte de Túpac Amaru I (Burga y Flores, 1982), a la cual debe sumarse los levantamientos de J. S. Atahualpa y los de J. G. Condorcanqui; y, la resistencia popular que se ha desarrollado desde los *ayllus*, luego de las reducciones, hasta alcanzar proporciones regionales: el *muru unquy* (1590) y el *taki unquy* (1565-1571) son sus expresiones más resaltantes[24].

Después del impacto de la invasión y hasta principios del siglo XVII, la religión andina gozaba de cierta impunidad, actuando más o menos de manera descubierta, pero en adelante la "caza de brujas" estallaría con todo rigor. Es a partir de entonces cuando los pueblos andinos comienzan a inventar sus mecanismos de subsistencia para conservar su cultura material y espiritual; se refuerzan instrumentos de transmisión oral que se practican en la clandestinidad: las historias étnicas, las historias sagradas, los cultos, etc. Los dioses y hombres andinos eligieron la precaria libertad de una existencia silenciosa en un mundo gobernado por normas occidentales (Burga y Flores, 1982). Ante el despliegue de la Extirpación (institución que incluye a la extirpación de idolatrías, los procesos, la Casa de Santa Cruz, visitas, etc.), los elementos de la religión andina se refuerzan y sobreviven: los sacerdotes y

[24] El *muru unquy* (1590), "enfermedad de las manchas", era un movimiento nativista liderado por los caciques locales como respuesta al descenso demográfico a raíz de la viruela en la región de Apurímac. Para conjurarlo realizaban rituales con ofrendas y sacrificios (incluidos sacrificios humanos), fue una expresión de rechazo a la iglesia católica. Uno de los caciques llegó a declarar nulo los matrimonios católicos, hecho que habría provocado la ira de las *wakas* (Bravo, 2000).

El *taki unquy* (1565-1571), "enfermedad del baile" o "canto y baile de la enfermedad", fue otro movimiento nativista que respondía a la catástrofe social-demográfica, a la invasión y evangelización. El movimiento pregonaba que las *wakas* del reino que fueron derrotadas por los cristianos habían resucitado y que todas andaban por el aire: *Titiqaqa*, *Tiyawanaku*, *Cimburasu*, *Pachakamaq*, *Qarwarasu* y otras decenas de *wakas*. Instaban a que no creyesen en dios ni sus mandamientos, ni adorasen en las cruces ni ante las imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos sino con los sacerdotes del *taki unquy*. El ritual incluía ayunos evitando comer sal, ají, maíz, debían guardar abstinencias sexuales, solo estaban permitidos tomar una chicha destemplada; luego pasaban a danzas colectivas que culminaban en un desenfreno extático y una orgía ritual. Las *wakas* ya no se metían en objetos materiales; sino se incorporaban en el cuerpo de los indios. Juan Chocne, el líder, dijo que era guiado por una nueva deidad, sin nombre, que andaba por el aire. Chocne iba acompañado por dos mujeres denominadas "Santa María" y "Santa María Magdalena".

santuarios se refugian en la clandestinidad, en la vastedad y en el mejor conocimiento de su territorio, en la apariencia de sus imágenes sagradas (en muchos casos piedras, cerros, lagunas y manantiales a los ojos de sus perseguidores) y en la reserva de sus fieles (Millones, 1981).

3.4. El simbolismo del amaru

El medio a través del cual el Sol rencoroso pretendió destruir a la población desleal fue una pareja de *amarus*, situación ante la cual, los indígenas acudieron ante el cura y este logró "exorcizarlos" petrificándolos.

Los relatos analizados contienen muchos aspectos oscuros que es necesario esclarecerlos. ¿Qué es el *amaru*? ¿qué representa el *amaru*? ¿por qué aparece como medio de destrucción?

Recuérdese que las etnias *Chanka*, "*Pokra*" y *Wanka* están articulados en M1 (Choclococha: Lugar del origen de la civilización centro-sur andino). Será la mitología *wanka* la que otorgará ayuda en la búsqueda de respuesta a las interrogantes formuladas.

El *amaru*, según los relatos contenidos en *Los dioses tutelares de los wankas* de C. Villanes (1978), es una gran serpiente alada, de color plateado u oscuro. Sus alas membranosas están junto a la cabeza y son puntiagudas como las del murciélago, tiene el pico achatado similar al de algunas aves de los lagos, el resto de su cuerpo es de serpiente, cubierto con grandes y relucientes escamas. En cambio, se encuentra descrito por Arguedas e Izquierdo que el *amaru* es como un "monstruo horrible con cabeza de llama, dos pequeñas alas y cuerpo de batracio que terminaba en una gran cola de serpiente" (1947, p. 65).

De acuerdo con la mitología *wanka*, el *amaru* es hijo del dios Arco Iris (*Tulumanya*), de cuyo pecho nació con gran ruido, como cuando se abren las rocas. En cambio, como se vio en análisis precedentes, en la mitología de los pueblos quechuas de Tayacaja, el arco iris es la cabellera de los "gentiles", que también son considerados como segundos dioses, con cierto dominio sobre el tiempo. Lo que no encuentro en la mitología tayacajeña es el origen del *amaru* en el arco iris presente en la mitología *wanka*. Este es un aspecto que demanda de mayor investigación que por ahora escapa a mis posibilidades.

No obstante, si se considera que el arco iris es un articulador de los tres espacios (el *hanan, hawa* y *uku pacha*), el *amaru* de la mitología *wanka* nació de arriba hacia abajo (del cielo a tierra). Este aspecto lo emparienta al origen de los *amarus* de la mitología tayacajeña en los M16 y 17, que son enviados por el Sol (del mundo de arriba) para destruir a la población desleal (del mundo superficial); además, el M17 es explícito en señalar que las fieras "aparecieron en la cumbre del cerro 'Poccyac' pasando rápidamente a las alturas del cerro 'Toro Rumi' con el fin de bajar sobre el pueblo de Tocas y hacer desaparecer a toda la gente"; es decir, la dirección de su desplazamiento fue de arriba hacia abajo. Es más, en un hallazgo de los arqueólogos J. Ochatoma y M. Cabrera (2000) en Conchopata-Ayacucho, (antiguo poblado *wari*), la serpiente (junto con el halcón y el puma) aparece como un

icono que representan al rayo solar, lo que demuestra que lo uránico es una de las tantas características del ofidio. De ahí que resulte explicable la correlación mítica entre el Sol y el *amaru* (Ilustración 4).

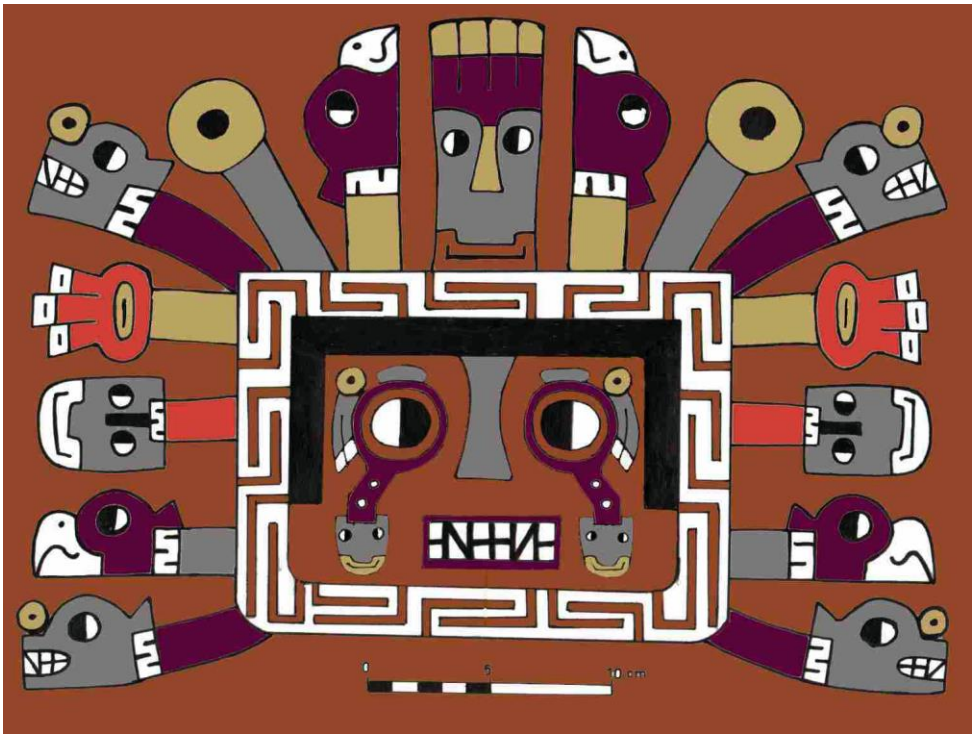


Ilustración 4: El Sol en la cultura Wari: Nótese que los rayos están constituidos por puma, cóndores y serpientes (Cortesía de J. Ochatoma y M. Cabrera, 2012).

En la mitología *wanka*, el *amaru* nació del arco iris por orden de *Viracocha*, para exterminar a los monstruos que habitaban el gran lago que tenía en zozobra permanente a los hombres de esa época mítica. Pero después de exterminar con los monstruos empezó a devorar a los hombres. Los *wankas* invocaron nuevamente a *Viracocha* y este ordenó que naciera del Arco Iris otro *amaru*. "Ambos monstruos vivían en permanente batalla. Sus cuerpos renovaban y sus heridas cambiaban rápidamente de escamas y sanaban. Las aflicciones de los pobres *wankas* se duplicaron. Los animales al no saciar su creciente voracidad comenzaron a devorar a los hombres y una vez más cundió la desesperación general" (Villanes, 1978, p. 53). En los M16 y 17 también los *amarus* pretenden desaparecer a toda la gente: esa intención es un elemento común de la mitología de los *wankas* y los *tayaxajas*.

Enterado *Viracocha* creó a dos nuevos dioses: Rayo y Viento, quienes desencadenaron una feroz batalla contra los *amarus*. Estos se sumergieron en el agua, pero Rayo quebró una orilla del lago y Viento empujó a las aguas que se desbordaron, haciendo que el lago se seque y los cuerpos de los *amarus* quedaran al descubierto. Los engendros trataron de huir

al cielo, pero Viento les hizo volver y Rayo les dio el combate definitivo. Poco antes de morir los *amarus* se estiraron y crecieron más todavía convirtiéndose en piedra y se transformaron en las dos cadenas que amurallan al valle *wanka*. En los M16 y 17 los *amarus* también son petrificados, pero los oponentes (los dioses Rayo y Viento) aparecen reemplazados por un fraile, quien a su vez será petrificado por el rencoroso Sol. Recuérdese que el *amaru* es plateado u oscuro. El *amaru* que se convirtió en la cadena de montañas del saliente del valle del Mantaro es la fiera plateada (con nieve perpetua), y el *amaru* de la otra cadena de montañas del lado poniente es la fiera obscura, carece de nevados.

Hasta ahora el *amaru* se va perfilando como símbolo de la destrucción, paradójicamente también como símbolo de la protección. Los *amarus* que por su afinidad icónica representa a las cordilleras, por algunas cualidades análogas también representan a la vida permanente. Al convertirse en las dos cordilleras que flanquean al valle de los *wankas* se tornan en custodios de esta área. La cordillera del saliente con el nevado de *Waytapallana*, se asocia con la abundancia, puesto que las aguas del deshielo irrigan áreas considerables de tierras, al mismo tiempo que provee el líquido para consumo humano. Pero la cordillera del poniente también otorga tierras de cultivo y áreas de pasturas. Estas cualidades proyectan lo positivo del simbolismo de los *amarus*.

Se dice que los *amarus* no murieron en forma absoluta, después de su transformación en cordilleras, también habrían reducido su tamaño y habitan las profundidades de las cuevas. Cuando las muchachas abortan y entierran el feto en la cueva o cerca de ella, el *amaru* se enfurece y sale de su morada ctónica. En este sentido también el *amaru* evoca la protección a una vida (la del ser abortado). Por otra parte, por ser monstruo ofidio, el *amaru* muda de piel; por tanto, representa la vida eterna, a la que se suma su iconicidad y analogía con la piedra: el *amaru* es indestructible, invulnerable y eterno como la cordillera y como la roca.

Sin embargo, el *amaru* es también portador de cualidades negativas, en este caso destructivas; en este sentido, el *amaru* simboliza por su iconicidad al granizo. Hay que recordar que se trata de una fiera mítica que viene de arriba hacia abajo para destruir a la población. El análisis de los relatos míticos proyecta la imagen de un castigo de orden metafórico, porque el granizo también viene de arriba hacia abajo, además, viene en forma zigzagueante y ondeante y blancuzco como el *amaru* de escamas plateadas. A esta afirmación apoya el hecho que los indígenas quechuas cuya mitología estudiamos, atribuyen el origen del granizo al quebranto de los lazos de respeto entre los miembros de una familia (cuando un hijo se porta mal con sus padres), que en la mitología *wanka* se invierte: una madre da muerte al hijo que concibió. Asimismo, actualmente he escuchado en varios pueblos de Tayacaja que hay granizo porque están aumentado la conversión de indígenas en evangelistas pentecosteses, que al fin y al cabo es una religión cristiana; metafóricamente, ¡el granizo sigue intentando eliminar a los desleales! Así el simbolismo del *amaru* atraviesa por un continuum que abarca diferentes épocas culturales.

Cuando el *amaru*, a causa de un entierro clandestino de algún feto sale de su cueva, intenta subir al cielo, trata de ganar alguna nube para ocultarse y desde allí lanzar el granizo para destruir los cultivos que se hallan en plena floración, y retornará luego, en un descuido, a alguna cueva donde esperará pacientemente la negra acción de otra mala madre para volver a salir. Pero siempre es visto por alguna campesina que agita su sombrero y su manta y llaman al Viento y al Rayo que se encargan de devolverlo hacia su hábitat ctónico, tanta es la furia que siente el *amaru*, que de la piel de su cola empieza a desgajarse el granizo. En todo caso, su aparición es cíclica.

Por otra parte, el *amaru* también se relaciona por su iconicidad con el aluvión (*lluqlla*) que en los inviernos se desplaza por las quebradas, como una gran serpiente, arrastrando lodo, piedras, troncos, destruyendo como una fuerza ciega todo lo que a su paso encuentra.

En suma: el análisis de los M16-18 demuestra el papel del agua como operador simbólico del proceso social, puesto que su presencia es causa de riquezas agrícola, su ausencia tiene origen en el rencor de la deidad solar y es causa de escasez agropecuaria en la meseta que ocupa parte del valle de Tocas, castigando así a la población que quebró los lazos de reciprocidad entre la deidad y el hombre. Al mismo tiempo, el granizo (agua solidificada) que destruye a los cultivos es el mismo *amaru* que al igual que los aluviones tienen efectos destructores, aunque en diferentes grados, los aluviones son devoradores de hombres. No obstante, el *amaru* es también portador de cualidades positivas. Es un símbolo de la destrucción, pero también de la protección.

La lealtad religiosa es respuesta a la bondad solar que otorga abundancia a los hombres, simétricamente invertido, el rencor solar es la respuesta a la deslealtad religiosa de los hombres. La lealtad/deslealtad como valor/desvalor dominantes se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores como la gratitud/ingratitud, prosperidad/ruina y reciprocidad/unilateralidad.

Asimismo, hice emerger las formas de temporalidad, fue posible auxiliarme de otros relatos y mito-creencias para interpretar al mito analizado, y he estudiado las implicaciones complejas del simbolismo del Sol, *amaru*, portadores de cualidades que van en tensión entre positivas y negativas.

4. Cóndor y zorro confidentes de los dioses: La disjunción y conjunción con el agua

Este apartado desarrolla el análisis de dos subgrupos míticos, el primero (G4a) compuesto por 3 relatos, expone la conjunción del hombre con el agua. Para realizar la conjunción y obtener la información de los cóndores sobre cómo conseguir agua, el hombre se vale del engaño, cualidad que en ese contexto se torna en positivo. El segundo (G4b) compuesto por 4 relatos, da cuenta del irrespeto como causa de la disjunción del hombre con las aguas de una laguna, dejando de beneficiarse de las cualidades vivificadoras del líquido.

El estudio de ambos subgrupos míticos demuestra al agua como operador simbólico

del proceso social en tanto que un pueblo se beneficia de la presencia del agua y, en contraste, otro pueblo se perjudica con la ausencia del líquido. La exposición se ciñe a los criterios anteriores.

4.1. El engaño: Medio de conjunción con el agua

a. El mito de referencia

M19: El cóndor revelador de saberes místicos:

Hace mucho tiempo el agua se había secado y ni llovía. La gente se moría por falta de agua.

Un día apareció un hombre muerto, entonces, primero un solo cóndor encontró al cadáver, y luego dio aviso a los demás cóndores: "Allá hay un hombre muerto", diciendo.

Pero ese hombre dice que estaba escuchando todo lo que conversaban las aves. Por eso, los tres cóndores dijeron así: "Hay que comerlo ya a este hombre", otro de ellos comentó: "Este hombre ha muerto solo por sed". Así diciendo, los tres cóndores se aproximaron hasta el hombre "muerto". Uno de ellos empezó a comerlo desde el ano, los otros seguían aproximándose conversando: "Esta gente tiene agua y está debajo de esa inmensa roca. El agua está debajo de las raíces de ese árbol inmenso".

Cuando los últimos cóndores estuvieron por picotear al hombre, este lanzó un grito y las aves volaron espantadas. Entonces el hombre retornó donde los demás y dijo: "Dicen que tenemos agua debajo de esa roca grande y debajo del gran árbol. Así hablaron los tres cóndores". Los hombres fueron al lugar señalado por los cóndores y sacaron agua. Así evitaron morirse. (Ilustración 5).

b. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante los códigos hídrico y ornitológico, presenta una interrelación opositiva entre carencia (disjunción) y tenencia (conjunción) de los hombres con respecto al agua. La carencia de agua se asocia con la sequía e implica no gozar de su cualidad vivificadora, correlacionándose con la muerte. En contraste, la tenencia de agua se asocia con la ausencia de sequía e implica no estar expuesto a su efecto mortífero, correlacionándose con la vida. La transformación de la carencia en tenencia de agua se opera mediante la revelación de los cóndores, que un hombre la adquiere mediante la astucia y el engaño, y que luego la obtienen colectivamente; es decir, el agua permite la solidaridad y la cohesión de los hombres a los que el mito refiere.

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología da cuenta de la consecución de agua del subsuelo en época de sequía, tanto para el consumo como para la irrigación agrícola.

El modelo que el mito revela a los hombres es que estos deben tener capacidad de obtener los saberes, que en este caso se presenta como obtención de la revelación del cóndor del lugar donde se halla el agua. Entonces, se debe entender que el mito transmite que los saberes son garantía de la vida de los hombres.

c. La configuración de los valores en el mito

Los M19 y 20 relatan claramente que hace mucho tiempo no llovía, los manantiales se habían secado, ya no crecían ni plantas, hasta los animales y la gente se morían por falta de agua. Los relatos analizados describen a los hombres carentes de agua; es decir, se trata de un valor virtual, porque los sujetos están disjuntos del objeto valorado (Greimas, 1989).

La carencia del agua es en doble sentido, no existen lluvias y las aguas del subsuelo se han secado, e implica períodos de sequía que tiene un conjunto de efectos que de hecho la asocia con la muerte. Los mitos referidos pueden estar expresando metafóricamente los ciclos prolongados de sequías que azotan a la zona estudiada (especialmente al norte de Tayacaja), cuyas tierras en su mayor parte son secanas, y sus cultivos dependen de las lluvias; por tanto, la agricultura se torna una actividad productiva de alto riesgo.

La sequía es un fenómeno causado por la ausencia de lluvias, lo cual imposibilita el cultivo de la tierra, provocando carencia de productos alimenticios y, en consecuencia, hambruna. Este fenómeno ha sido fundamentalmente característico de la zona sur del Perú, en los departamentos de Puno, Cusco, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica. Es un tipo de desastre diferente a otros. Los daños no son físicamente notorios, sino más bien son evaluables las consecuencias socioeconómicas en la población. Pero no solo "imposibilita el cultivo de la tierra" (agricultura), sino que afecta a toda la actividad agropecuaria, malogra a toda producción agrícola y merma la ganadería por la escasez de agua y pastos naturales y cultivados (Taipe, 2018). En consecuencia, queda explicado el alto valor de la cualidad vivificadora del agua para estas comunidades agro-ganaderas.

El mito parece proyectar una secuencia de tiempo cíclico que se cierra y da apertura a otro: tenencia - carencia - tenencia. Ante la situación de carencia, surge en el relato una operación orientada hacia la transformación de la carencia en tenencia (de disjunción en conjunción). La transformación se realiza a través de la inteligencia del hombre que se realiza como astucia. El hombre lleva a cabo una acción inesperada e imprevisible (Lotman, 1999), finge estar muerto ante un cóndor (M19 y 20). El fingimiento implica engaño: el hombre se extiende en una pampa, desnudo para atraer al ave. Un cóndor encuentra al "cadáver" y da aviso a sus congéneres.

Antes o en el momento de empezar a devorar al hombre, los cóndores comentaron que el agua estaba debajo de una inmensa roca, debajo de las raíces de un gran árbol. Entonces, los cóndores aparecen en el mito como poseedores de un saber (del lugar de existencia del agua), y en contraste el hombre estaba momentáneamente carente de dicho saber; no obstante, usa su astucia y fingiendo estar muerto, logra que los cóndores revelen el saber, evidenciando el lugar donde se halla el agua. Cuando el hombre ha obtenido la información deseada dio un grito y espantó a las aves. Luego regresó donde los demás hombres: esto es una pista que este actuó concertada y solidariamente.

Ilustración 5: La sabiduría de los cóndores (Josué Sánchez Cerrón).

En los relatos estudiados, el engaño, como medio de conjunción del sujeto con su objeto, se torna positivo. Generalmente el engaño es considerado como una cualidad negativa, pero nuevamente surge el hecho de que los valores no son estáticos, sino cambiantes, y que como cualidades se pueden tornar de positivo en negativo o viceversa dependiendo de los contextos determinados en los que tienen existencia y sentido.

El hombre informó a su pueblo lo que revelaron los cóndores y del lugar señalado obtuvieron agua que les alcanzó hasta para el riego de sus cultivos. Es decir, se llega a la conjunción del sujeto y el valor vertido en el agua, convirtiéndose así el valor virtual en valor realizado. Se puede percibir, pues, que el agua es una categoría metafórica que hace que los hombres actúen colectivamente.

En el M21 el hombre que se hizo de las revelaciones de los cóndores fue un viejo adivinador-curador, él igual que en los M19 y 20 obtuvo la información del lugar donde está el agua. Sin embargo, el curador también logró la revelación sobre las causas de una enfermedad, que es debido a que debajo de la cama del convaleciente vivía una serpiente y al matarla, este recuperó su salud. Asimismo, el anciano se informó que "el Sol se ha obscurecido" y que la gente "vivía en oscuridad": Entonces hizo que el Sol recobrara su luminosidad (M21).

La breve exposición realizada permite proyectar la configuración de los valores en los mitos analizados, cuyos portadores son de una parte, el hombre y su actitud y la presencia y la ausencia del agua. Estos valores pueden ser esquematizados como se presentan el cuadro siguiente:

Cuadro 10: Características axiológicas del hombre y el agua.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
---	Vivificadora	La presencia del agua
Mortífera	---	La ausencia de agua
No-saber	Saber	La actitud del hombre
Engaño negativo	Engaño positivo	La actitud del hombre
Astucia negativa	Astucia positiva	El hombre

d. El simbolismo en el mito

En la simbología andina, el *kuntur* (cóndor: *Vultur gryphus*) está relacionado con el culto solar y es confidente y mensajero de los dioses, es depositario y conocedor de misterios (Arguedas e Izquierdo, 1947). Muchos secretos le son revelados al cóndor. Inclusive, entre el campesinado, está difundida la idea de que el cóndor es poseedor del secreto de la eterna juventud (Pacheco H. , 1967). Asimismo, en Tayacaja, he encontrado testimonios de que el buche del cóndor es llevado por la persona que en su viaje atravesará grandes altitudes para evitar algún mal de altura como el soroche. En consecuencia, resulta explicable porque

en los mitos analizados, el cóndor aparece como poseedor del saber, cuya revelación permite la conjunción del hombre con el agua.

Si se considera que el hombre de M21 se enteró por los cóndores que en un pueblo el Sol se ha oscurecido y que la gente vive en oscuridad, la ausencia del Sol, la vida en la oscuridad evoca el no-saber de los hombres. De ahí que el cóndor (metafóricamente el Sol y la luz) revele el saber a los hombres como el Sol les da claridad.

El motivo de la revelación fue registrado en el "Manuscrito de Huarochirí" (Ávila, 1975/1608 y Taylor, 1987). El héroe Huatyacuri se quedó dormido en un cerro llamado Latausaco (por la dirección de Cieneguilla):

> Mientras dormía, un zorro que subía se encontró a la mitad del camino con otro que bajaba. El primero preguntó: "Hermano, ¿cómo está la situación en la **huillca** de arriba?". "Lo que está bien está bien", le contestó el otro, "aunque un señor, un **huillca** de Anchicocha, que finge ser un gran sabio, un **dios**, está muy enfermo. Por ese motivo, todos los adivinos hacen sortilegios para descubrir el origen de una enfermedad tan grave, pero nadie llega a saberlo. He aquí por qué se enfermó. Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostando y tocó sus vergüenzas. Después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el maíz. Por eso ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y los está consumiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo de su batán. Y nadie sospecha ahora que son estos quienes los están consumiendo […]. (Taylor, 1987, pp. 33-35)

Como podrá apreciarse, los animales reveladores del saber varían entre el mito contemporáneo (M19, 20 y 21) y el registrado en el "Manuscrito", pero al mismo tiempo evidencia cierta continuidad. Sin embargo, creo que existe una lógica que une a uno y otro mito. Hay que recordar que *Viracocha* hizo (entre otros) a los animales y luego los dispuso en las entrañas de la tierra y ordenó que salieran por las *paqarinas* y estas en parte son los manantiales, lagunas y lagos; por tanto, el cóndor como confidente y mensajero de los dioses es conocedor del lugar donde existe agua. Por otra parte, el cóndor viene a ser el símbolo del *wamani* (Arguedas, 1974a). A él le pertenece, entre otros, las aguas tanto de las lagunas, de los manantiales, como el de los ríos. En consecuencia, nuevamente el cóndor es con propiedad el poseedor del saber respecto a la ubicación del agua, de ahí resulta explicable su rol revelador que permite que el hombre pase de un estado de no-saber a otro de saber.

¿Pero qué relación existe entre el cóndor y el zorro? A pesar de que son dos familias de diferentes especies (vultúrido/cánido), opuestos en el sentido de animal celestial/animal terrestre, arriba/abajo, pero al mismo tiempo solar/lunar, diurno/nocturno, alimento putrefacto/alimento crudo+carroñero, discreto/indiscreto, buenos modales/malos modales, ser respetado/ser aborrecido; ambos comparten la cualidad de ser carroñeros. Son protagonistas de muchos relatos orales, el cóndor lleva al zorro (*Canis colpaeus*) a un banquete ce-

lestial, es abandonado y al bajar por una soga (símbolo de un espacio liminar que articula al cielo y a la tierra), un loro corta la cuerda y el zorro cae, revienta y de su estómago esparce las semillas que el héroe comió en el cielo, así aparecen las plantas cultivadas. Desde entonces existen el maíz, la quinua y la cañihua, las papas, el olluco, el trigo y la cebada (Tomoeda, 198 y Coluccio, 1985). Aquí se nota una afinidad entre el agua y los productos agrícolas. Las semillas están correlacionadas con el agua. Pero también existe entre estos animales una suerte de simbiosis: cuando el cóndor ubica un animal muerto, empieza a volar formando círculos en el espacio, como convocando al zorro, quien nunca le falla, acercándose hasta el animal muerto, comienza a devorarlo hasta saciarse; así el zorro le confirma al ave que, en efecto, se trata de carroña. Asimismo, hay relatos en los que ambos compiten en resistir al frío de las noches heladas en las altas cordilleras.

Por otra parte, en algunos registros etnográficos, dan cuenta que, en los meses de septiembre, octubre y noviembre, los zorros están en celo y se ponen a aullar. Si el zorro aúlla con claridad será buen año, si aúlla opaco será mal año. Según este código auditivo, los campesinos saben que tendrán buena o mala cosecha, tanto de la papa como de otros productos (Taipe, 2018). La buena producción está asociada con abundantes lluvias. El zorro puede indicar la ausencia o presencia de lluvias, permitiendo a los campesinos predecir el régimen de las aguas. De acuerdo con el M23, el zorro, junto con otros animales, carga las aguas de la laguna Puywan que se traslada hacia otra laguna. En consecuencia, la afinidad del cóndor y el zorro está determinada porque ambos, aunque de diferente manera, están asociados con el agua. No obstante, a pesar de que el cóndor (por ser empíreo) se asocia con las nubes y los glaciales y el zorro (por ser terrenal) se asocia con el agua superficial, en los mitos analizados existe una correlación invertida entre los animales y el agua. El cóndor es sabedor de la ubicación de las aguas subterráneas; mientras que el zorro se asocia con las aguas de origen celestial.

El agua, según los relatos míticos, se halla debajo de un gran árbol, debajo de una inmensa roca. En la simbología de muchas culturas el agua es articuladora de los tres mundos (el *hanan*, el *hawa* y el *uku*: el mundo de arriba, el superficial y el inframundo). Esa misma simbología cumplen el árbol y la roca (especialmente si son grandes), ambos tienen puntos de intersección y comunicación con los tres mundos (Eliade, 1997); sus imágenes verticales permiten reconocer que ambos tienen parte de sí en el subsuelo, en la superficie y otra proyectada hacia los cielos. De ahí la afinidad simbólica entre el agua, árbol y roca, que articulan lo ctónico, lo ectónico y lo empíreo.

> La agricultura depende del cosmos que define el comportamiento cíclico del agua, base de la vida humana y natural [...], por consiguiente, son indicadores del ciclo productivo de las actividades agropecuarias. La producción depende del comportamiento astronómico, atmosférico, meteorológico, biológico, etc. que ha permitido al hombre andino generar conocimientos acerca de este entorno, por eso es que leyendo el cielo [...], leyendo el comportamiento de plantas y animales, leyendo el comportamiento de los fenómenos

> atmosféricos [...] pueden predecir el comportamiento de las lluvias y desarrollar tecnologías que "aplaquen la ira de la naturaleza". (García, 1993, pp. 397-398)

El mito analizado confirma la vigencia del conocimiento andino del cosmos, objetivado en el mito y que permite al hombre desplegar sus actividades productivas, dispersando especie, espacio y tiempo para minimizar los efectos adversos de los factores climáticos.

En suma: el análisis de los M19-21 demuestra el papel del agua como operador simbólico del proceso social en tanto que permite la solidaridad y la cohesión colectiva para gozar de sus cualidades vivificadoras. La cualidad vivificadora/mortífera del agua, como valor/desvalor, está correlacionada causalmente con su presencia/ausencia, y son los valores dominantes que, para conjuntarse, los sujetos deben poseer el saber que les permita obtener información sobre la localización del agua, para el cual se valen del engaño y la astucia. He analizado también la simbología del cóndor y el zorro, de la claridad y oscuridad, sus asociaciones con el agua y el saber; también la afinidad simbólica del agua, la roca y el árbol como articuladores de los tres mundos.

4.2. El irrespeto: Causa de disjunción con el agua

a. El mito de referencia

M22: El traslado de las aguas de la laguna Puywan hacia la laguna Atakalas:

Un hombre de la comunidad de San Antonio había llevado a sus animales a los echaderos de las alturas de la laguna de *Misaqucha*. Allí comían, pues, sus animales. Otro día había ido llevando sal para su ganado, y al volver se anocheció en el cerro de Salcahuasi, al que incluso había llegado con luna. Cuando venía más abajo de la comunidad de Pongollo, subían dos *qurpas* [huésped, apelativo del indígena huancavelicano] arreando abundantes llamas. Uno de ellos venía delante y otro atrás, siguiendo a su recua. Cuando su carga estaba ladeada, el *qurpa* le había pedido ayuda al hombre: "Siquiera algo te pagaré", le había dicho. El hombre, sin querer ayudarle, se había pasado. Más abajo se encontró con otros *qurpas* que también arreaban sus recuas. El que venía atrás le había dicho: "Por favor, amigo, ayúdame a arreglar mi carga, porque se está ladeando mucho, cualquier cosa te voy a pagar"; pero el hombre se negó a ayudarlo. Cuando estaba yendo más abajo, escuchó que los *qurpas* se llamaban. El de atrás decía: "Nuestro burro está cansado, no puede pararse". El de delante le respondió: "Ya no le hagas parar, déjalo ya, no vamos a empobrecernos por una carga, solo a los otros sigue arreando". El hombre había continuado su camino pensando: "Ese burro está con carga". Al día siguiente, muy de madrugada, había vuelto, "voy a verlo", pensando. Llegó al lugar, no halló ningún burro, solo vio una vizcacha. Al día siguiente, un muchachito había ido al cerro Pata Puywan y no había allí la laguna, Puywan se había ido hacia la laguna de Atakalas. Atakalas no tenía mucha agua, pero al día siguiente amaneció con abundante líquido. Por eso, si ese hombre hubiese ayudado, habría habido agua en la comunidad de Pongollo. Pero como no le ayudó, nada regaló. (Ilustración 6).

b. La estructura y función del mito

Inversamente a los relatos del G4a, la estructura del mito, mediante el código hídrico, pre-

senta una interrelación opositiva entre tenencia (conjunción) y carencia (disjunción) de los hombres con el agua. La tenencia implicó el cultivo de tubérculos andinos. La carencia implicó la imposibilidad del cultivo de los tubérculos señalados. La transformación que opera de la tenencia a la carencia responde a la transgresión de las reglas que rige la interrelación entre los hombres y la naturaleza. Temporalmente el mito cierra un ciclo de hombres conjuntos con el agua y abre otro de hombres disjuntos con el agua.

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología da cuenta de las modificaciones naturales y porqué algunas comunidades están privadas de algunos recursos naturales. En cambio, el modelo que revela a los hombres es que, entre estos y la naturaleza, debe existir una relación de respeto, reciprocidad y solidaridad, cuya transgresión acarrea castigos míticos privándoles de agua.

c. La configuración de los valores en el mito

En la comunidad San Antonio, en el cerro Puywan, hubo una laguna (M23); en aquel entonces, en el cerro, los comuneros producían papa (*Solanum tuberosum*), olluco (*Ullucus tuberosus*), mashua (*Tropaeolum tuberosum*) y oca (*Oxalis tuberosus*) (M23). La humedad proporcionada por las aguas de la laguna tenía la cualidad vivificadora porque permitía el cultivo de tubérculos.

No obstante, se produjo un proceso de virtualización mediada por la conducta irrespetuosa, no recíproca e insolidaria de los hombres. La laguna se secó porque los muchachos la fastidiaban arrojando piedras. Cuentan que, por la afrenta, la laguna se enojaba y elevaba sus aguas embravecidas (M25). Si la laguna hacía posible el cultivo de alimentos, el hombre le debía reciprocidad ritual.

La desecación de la laguna se produjo mediante del traslado de sus aguas hacia otra laguna denominada Atakalas, ubicada por las alturas de las comunidades de Urpay, Silva y Salcahuasi. La ausencia de las aguas puso de manifiesto su cualidad mortífera, en el sentido que los terrenos circundantes a la laguna ya no volvieron a producir los tubérculos mencionados, privando de esos productos a los comuneros de San Antonio. Asimismo, los comuneros no siembran en el área en que estuvieron las aguas de las lagunas por temor a morir. Solo lo hacen en los alrededores, pero ya no cultivan tubérculos, sino maíz y fríjol. El rencor de la laguna por el maltrato de los hombres todavía se manifiesta cuando hay neblinas densas, hace confundir a la gente y les hace dar vueltas y vueltas (M25). A veces sale de ese lugar dos culebras blanquinegras y negriamarillas.

Son diversas las versiones de cómo se fue la laguna Puywan hacia la laguna de Atakalas. Según el M25 se habría ido en forma de dos wallatas (patos salvajes, *Chen caerulescens*). Según el M23 la laguna se habría ido a la media noche, con truenos, muchos *mistis* (hombres blancos) pasaron cabalgando caballos blancos, delante de los cuales iban venados, zorros, zorrinos y vizcachas cargados de agua.

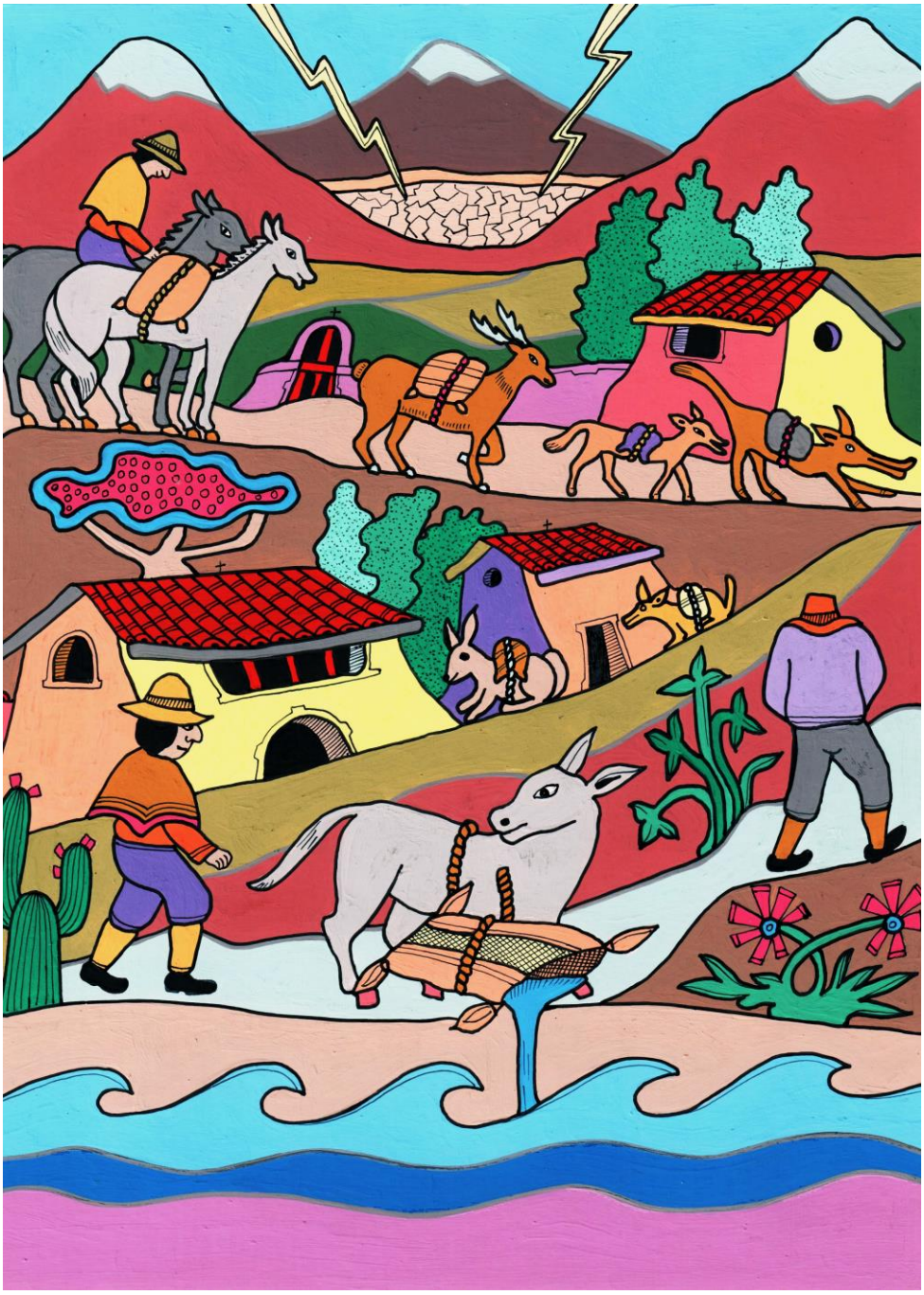


Ilustración 6: El traslado de las aguas de la laguna de Puywan en San Antonio (Josué Sánchez Cerrón).

A diferencia del M23 que atribuye el traslado de la laguna a hombres blancos, los M22, 24 y 25 atribuyen a hombres indígenas (*qurpas*), además, los animales que usan para el traslado del agua son llamas (*Llama glama*) o usan burros. Asimismo, aparece en los relatos el motivo de petición de ayuda del *qurpa* a otro hombre para arreglar las cargas ladeadas que transportan los animales. El hombre negó otorgar su ayuda. Esta falta de solidaridad aparece como causa de ausencia de agua en la comunidad de Pongollo. El castigo mítico les priva a los hombres de agua. En el sueño del hombre, el *qurpa* le reclama "¿Por qué no me ayudaste a arreglar mi carga? Ahora Pongollo no tendrá agua. Si me ayudabas a todos les hubiera servido" (M24). Inclusive, cuando se le escapó el burro por un costado apareció una fuente llamada Wapaq, pero hasta ese puquial se secó, el *qurpa* había pedido: "páguenme dos carneros y les voy a servir" (M24), como no le pagaron no volvió el agua a Wapaq.

La no-reciprocidad se manifiesta como la ausencia del intercambio de dones entre el hombre (el "pago" en forma de carneros) y la naturaleza (que otorga agua al hombre). El mito analizado puede estar rememorando cultos y rituales de agua, da pistas que anteriormente habrían existido una actitud recíproca con relación a la cualidad vivificadora del agua, mediante sacrificios de animales para garantizar la presencia del líquido entre los hombres. Actualmente, en otros lugares aún hay rituales del agua en los cuales los hombres cumplen con otorgar ofrendas al *wamani* por ser dueño de las aguas (Arguedas, 1998; Bendezú, 1983).

Desde la exposición realizada se proyecta la configuración de los valores en los mitos analizados, cuyos portadores son de una parte, el hombre y su actitud y, de otra, la presencia y la ausencia del agua. Estos valores son esquematizados en el cuadro 11:

Cuadro 11: Características axiológicas del hombre y el agua.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
---	Vivificadora	La presencia de agua
Mortífera	---	La ausencia de agua
Irrespeto	Respeto	La actitud del hombre
No-recíproco	Recíproco	La actitud del hombre
No-solidario	Solidario	La actitud del hombre

d. El simbolismo en el mito

Por cierto lazo de contigüidad, la laguna está representada por las aves wallata (patos salvajes: *Chen caerulescens*). Según uno de los relatos míticos, la laguna Puywan habría adoptado esa forma para irse volando hacia otra laguna. El mito también indica que de Puywan salían dos culebras, una blanquinegra y otra negriamarilla. A estas serpientes, los indígenas la denominan "sortijillas", la primera tiene cierto parecido con la serpiente rey (*Lampropeltis getula*), aunque son de tamaño menor; la segunda se asemeja al pitón albino (*Python mo-*

lurus birittatus) pero también de menor dimensión; aunque también hay "sortijillas" negro, rojo y blanco, muy parecido al falso coral (*Lampropeltis triangulum*). Las culebras representan la riqueza que, en este caso, proviene de la cualidad vivificadora de las aguas de la laguna que permitía el cultivo de tubérculos. También los colores, como códigos visuales, no son casuales, estos están asociados con la riqueza: el blanco de la culebra y la wallata representa una de las cualidades sensibles del agua: la blancura de los nevados (perpetuos o temporales) cuando está en estado sólido y de la neblina cuando está en estado gaseoso. Solo el granizo y la nevada pueden ser dañinos. Por otra parte, está la creencia de la gente del área estudiada que, si ven una culebra de los colores descritos, pueden arrojar alguna prenda que cubra al ofidio, entonces, en el mismo lugar aparecerá plata (blanca) u oro (amarillo) (Torres, 1997). El negro es símbolo de autoridad y poder, en caso del agua puede evocar al poder mítico de otorgar o privar de su cualidad vivificadora. También puede estar evocando débilmente la autoridad mítica que el agua tenía sobre los hombres, para imponer la donación de ofrendas o sacrificios.

Los relatos hacen mención que en la laguna de Atakalas existen dos toros. También los toros están asociados con la riqueza. Arguedas e Izquierdo (1947) han registrado que los campesinos de la provincia de Cerro de Pasco consideran que los toros son espíritus de los yacimientos auríferos. Algunos sostienen que los toros encarnan la presencia de los cerros, probablemente porque su mugido surge como procediendo de entrañas telúricas. Asimismo, los colores bayo y negro de la laguna de Atakalas son códigos cromáticos que revelan que la laguna es al mismo tiempo macho y hembra o bisexual, que ante una chica puede presentársele como un varón y ante un varón puede adoptar la forma de una mujer.

Una lectura de los relatos míticos, mediante un código social, proyecta también dos distinciones en los personajes encargados de realizar el traslado de las aguas de la laguna de Puywan. En uno de ellos los personajes son *mistis*. En otros los personajes son *qurpas*. *Mistis* y *qurpas* con categorías socio-étnicas que se oponen porque los primeros son blancos mientras que los segundos son indígenas huancavelicanos. Los *mistis* son descritos cabalgando caballos blancos y arreando animales salvajes que llevan en carga el agua. Los *qurpas* son narrados como llameros que conducen sus recuas también cargando agua. En las alusiones a los *mistis* no hay intención de prestar servicio a los hombres, en cambio en las alusiones a los *qurpas* si hay intenciones de intercambio de dones entre los hombres y el ser mítico.

Simbólicamente hay dos representaciones del *wamani* (dueño entre otros también del agua). Los *mistis* simbolizan al *wamani* con influencia católica, porque icónicamente evocan a Santiago superpuesto en el *wamani*; mientras que los *qurpas* simbolizan al *wamani* con representación nativa, porque icónicamente evocan al indígena huancavelicano.

Lo *mistis* son los blancos que han tenido dominio total sobre la población indígena, en consecuencia, personifican el poder. Mientras que los *qurpas* son indígenas de procedencia huancavelicana que son famosos en la región por ser excelentes llameros que recorrerán las quebradas intercambiando carne y productos elaborados con lanas con granos

maíz, y son muy apreciados por los agricultores de la región de Tayacaja. Verlos descender a las quebradas era todo un espectáculo, porque las ropas que visten son negras combinadas con colores vivos. Las llamas que traen tienen unos aretes y esquilas igualmente vistosas y personifican la abundancia de las zonas altas de las cordilleras.

Por último, el traslado de Puywan a Atakalas evoca que las lagunas están interconectadas de diversos modos. Hay que recordar que el M1 presenta una interconexión ctónica entre las lagunas Choclococha, Ñahuinpuquio y Paca. Otros relatos presentan una interconexión ectónica porque ellas pueden caminar[25]. Pero también las lagunas se interconectan por el empíreo, en forma del ave wallata (M25) o a través del arco iris[26]. Estas cualidades ratifican la propiedad simbólica articuladora del agua de los tres mundos, del arriba, de la superficie y del abajo.

En suma: El análisis de los M22-25 demuestra nuevamente el papel del agua como operador simbólico del proceso social, en tanto que, por causa de la transgresión de las reglas entre los hombres y la naturaleza, la laguna Puywan se traslada a otra, privando a los hombres del goce de sus cualidades vivificadoras. Lo vivificante/lo mortífero son cualidades que están correlacionadas causalmente con la presencia/ausencia del agua que responde al respeto/irrespeto de los hombres frente a la naturaleza y significa también una actitud que correlacionan lo recíproco/no-recíproco y lo solidario/no-solidario. He analizado la simbología de la wallata, las serpientes, el toro y la laguna. También he explicado la simbología del *misti* y del *qurpa*.

[25] Un relato (que no integra el *corpus* mítico analizado) cuenta que unos viajeros vieron salir un inmenso bulto negro de la laguna *Quchapata* y dirigirse hacia la laguna *Aqalli* (ambas en el territorio de la comunidad Wari) (ver fotografías 9 y 10). De *Aqalli* salió un inmenso rayo de luz, entonces los viajeros vieron que varios *waris* (espíritus que moran en las lagunas y también en los manantiales) con rasgos de *mistis* (hombres blancos) empezaron a caminar sobre el agua. Los viajeros se fueron rápido cuesta arriba, porque dicen que las lagunas caminan, y temían ser alcanzados y devorados.

[26] Un relato (ajeno también al *corpus* analizado) cuenta que la laguna *Misaqucha* invitó a *Yanaqucha* al festejo de su cumpleaños. Las lagunas bailaron toda la noche. Cuando amaneció, entre las dos lagunas emergió un arco iris por el cual regresó la laguna invitada.

Fotografía 9: Laguna macho Aqalli en Wari (nororiente de Tayacaja) (N. Taipe, 2014).

Fotografía 10: Laguna hembra Quchapata en Wari (nororiente de Tayacaja) (N. Taipe, 2014).

5. Pueblos que hierven y personas que se petrifican: La inhospitalidad con los forasteros

Este apartado desarrolla el análisis de 7 relatos míticos sobre el dios andariego, que se organizan alrededor de la inhospitalidad con los ancianos y los forasteros, cuya transgresión acarrea los castigos míticos en forma de aluviones e inundaciones, mientras que los hospitalarios son premiados indistintamente. El motivo del dios andariego también se halla en los relatos prehispánicos y su presencia contemporánea es aún vigente, pero al mismo tiempo es un mito de carácter panamericano. El análisis realizado demuestra el papel del agua como operador simbólico del proceso social.

5.1. El mito de referencia

M26: Relato mítico sobre el dios andariego:

Se trataba de un hacendado muy malo; porque era adinerado, el hacendado era malo. Sus siervos no contaban nada para él, porque tenía muchos bienes, mucho dinero, era muy abusivo. Entonces, ante el hombre abusivo, nuestro Dios se presentó totalmente andrajoso, anciano, jalando a un perrillo.

Cuando había bastantes naranjas maduras:

"Señor usted tiene muchas naranjas, regálame algunas, por favor –dijo.

El hacendado respondió:

"¿Qué voy a regalarte? Mis naranjas solo las puedo vender. No las regalo a nadie. Solo las vendo a cambio de dinero".

Nuestro Dios insistió:

"Regálame una sola naranja" –rogó.

Finalmente, no quiso el hombre.

"Que te voy a regalar. Mis naranjas son solo para venderlas".

"¿Entonces tus naranjas son solo para dinero, no me podrás regalar? Esa tus naranjas te ayudarán más tarde. Entristécete porque perecerás ahogado".

Entonces:

"¿Qué eres tú? ¡Viejo de mierda!, ¡Viejo sarnoso! ¿Qué te has creído?".

No presintió que era Dios. El hombre arrojó de sus propiedades al anciano.

"Qué te voy a regalar. Mis naranjas son solo para dinero. Cuestan mis naranjas" –diciendo.

Entonces el anciano se fue. Era pues nuestro Dios. Así andaba. Se fue cuesta arriba. La vecina del hacendado vivía por allí. Llegando hacia la quebrada dijo a la mujercita:

"No quiso regalarme una naranja" –dijo.

"Qué te va regalar pues. Ese hombre es muy malo. Es muy malo y egoísta el hacendado, porque quiere solo dinero. Porque tiene mucho dinero, porque es rico es malo".

En el camino conversaba con la mujer, a quien dijo más tarde:

"Ahora, señora, esa hacienda será inundada. Hombre egoísta. Ahora sabrá. En eso lo probaré" –dijo.

Entonces:

"Señor te seguiré" –pidió la mujer.

Ya iban hacia la cumbre. El anciano venía con un *putu* [recipiente de calabaza] colgando, con-

vertido en hombre, jalando a su perrillo. Cuando llegaron a la cumbre, sacudió un poquito al agua que contenía su recipiente de calabaza. Entonces, la mujer, al escuchar un inmenso sonido, volteó para ver qué era. La mujer estaba cargada a su bebé. Cuando vio atrás, su pueblo estaba hirviendo.

"¡Cómo está hirviendo el pueblo!" –pensó, sin hablar nada. Por eso la mujer se petrificó en la cumbre.

Dios la había advertido:

"No verás hacia atrás" –había dicho.

A pesar de estar advertida ella vio lo que pasaba con su pueblo. Después el anciano se fue. Dejó a la mujer petrificada. Jalando a su perrillo iba Dios, totalmente anciano y sarnoso iba.

Luego llegó donde una mujer rica. Esta tenía muchas vacas. Al llegar donde la mujer dijo:

"Regálame un poco de leche para mi perrillo. Mi perrillo está hambriento" –pidió.

Entonces:

"Yo no sirvo leche a los perros, se secaría la leche de mis vacas, yo no sirvo a los perros. La leche de mis vacas es solo para vender" –respondió muy molesta la mujer.

Solo dijo:

"Tu vecina había sido muy egoísta".

"Es muy mala pues señor. Ella, viendo que tiene muchas vacas, con el que tiene mucho dinero, es muy mala. Ordeña bastante, y porque no le falta nada, no sabe lo que es la necesidad. Es una mujer muy egoísta pues, es mala, muy mala" –comentó la mujer.

Ni, aun así, todavía no se revela Dios. Luego:

"Señor, yo cocinaré. Lo que he reunido tengo papitas. Estarás con hambre. Tampoco todavía he ordeñado a mi vaca. La ordeñaré. Aunque sea una sola vaquita, sí tiene leche. La ordeñaré para tu perrillo".

Al perrillo la hizo alimentar con leche hasta que su barriguita se puso redondita. Después de cocinar, le sirvió a nuestro Dios. Él, convertido en hombre, estaba sentado.

"Señora yo no como. Tráigame unas florcitas de rosas. ¿Tienes una ollita nueva?" –preguntó.

"Si tengo señor –respondió–. Tengo rosas detrás de mi casa".

La mujer trajo las rosas y la olla nueva. El anciano puso las flores en la olla nueva, luego dijo:

"Cuando ponga esta flor aquí, para mañana tu becerro ya tendrá una cría; tu vaca amanecerá preñada. Al siguiente día nuevamente tu becerro tendrá otra cría y así irán aumentado" –sentenció.

"Esa mujer sabrá lo que es la dificultad, así la probaré. Tú siendo una buena vecina a esa mujer mala la estás salvando, la hubiera hecho dar vueltas en el agua, que sepa ahora en vida que lo es la dificultad, los hombres no debemos ser egoístas. Que sufra un poco ella también, que no sea egoísta".

El anciano, después de haber hecho tomar leche a su perrillo, se fue.

Al siguiente día su becerro ya tenía su cría, muy bonita y gordita. Su vaca también ya estaba preñada. Entonces empezó a aumentar su ganado; su casa también empezó a quedar estrecha, muy estrecha; ya no la faltaba nada: tenía arroz, azúcar, toda clase de comidas; cuando la vio miserable, nuestro Dios le dio su gracia.

Así es el relato. Mi abuelo contó: "¡Para que sepan!", diciendo (Ilustración 7).

5.2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código hídrico, presenta relaciones opositivas entre la

inhospitalidad y hospitalidad con los ancianos y los forasteros. Generalmente la inhospitalidad es una cualidad axiológica negativa de los hombres o mujeres ricos y se asocian con el egoísmo, la avaricia, la soberbia y la prepotencia, y luego se correlacionan con la muerte. Tanto el egoísmo como la avaricia tienen estrecha afinidad en razón de no compartir y de acumular desmedidamente, y lo que hace cualquier persona solo pensando en ella no alcanza el estatuto de valor (Alberoni, 1995). En contraste, la hospitalidad es una cualidad axiológica positiva de los hombres o mujeres pobres y se asocian con el altruismo, la generosidad y la humildad, y luego se correlacionan con la vida. La víctima de la inhospitalidad es un dios que anda como un anciano, humilde, sarnoso y andrajoso. Ante la afrenta humana, el dios humilde se torna en poderoso, rencoroso y vengativo y, al mismo tiempo, se torna en afectuoso y piadoso, y es causante de otra serie de castigos a los hombres inhospitalarios, y de una serie de premios míticos a los hombres hospitalarios. En tanto no hay destrucción total, el mito proyecta una temporalidad mítica en espiral.

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología da cuenta sobre algunas transformaciones de carácter natural y social. En este grupo de relatos míticos el agua también cumple un papel de operador social, ya que es el medio a través del cual el dios vengativo y rencoroso castiga a las comunidades e individuos inhospitalarios. La transgresión se constituye en causa que explica el origen de los peñones y los pumas, la desecación de los ríos y el derrumbe de los cerros.

En cambio, el modelo que transmite el mito es el funcionamiento de la hospitalidad como valor y regla social fundamental con los ancianos y forasteros, cuya transgresión acarrea un conjunto de castigos míticos que van desde la pérdida de bienes hasta la desaparición de pueblos íntegros. Asimismo, como sugiere Efraín Morote (1988), condena la curiosidad castigándola con la más horrenda de las penas: la conversión en piedra y; por tanto, la pérdida de la capacidad vital. El castigo a la curiosidad es panandino, se encuentran también en los relatos orales ecuatorianos (Carvalho-Neto, 1994).

5.3. La configuración de los valores en el mito

Hace mucho tiempo, dios andaba como anciano, sarnoso, haraposo y humilde para saber cómo era la gente (M27, 26). Algunas veces, el anciano aparece acompañado de un perrillo (*Canis familiaris*) (M26, 30). La humildad es una cualidad axiológica que el dios andariego expone ante los hombres, "con el fin de premiar si son hospitalarios y castigar si no lo son" (Morote, 1988, p. 265).

En el M26, el anciano se presentó a pedir unas naranjas (*Citrus auriantium*) ante un hacendado rico, malo y abusivo. En el mismo M26, además, en los M29 y 30, se presentó ante una mujer rica, con abundante ganado, a la que pide en regalo o venta un poco de leche para su perrillo. En el M27, el anciano llegó a un pueblo, en el M31 pidió unas papas en venta.

Ilustración 7: El castigo del dios andariego (Josué Sánchez Cerrón).

El hacendado (M26) no accedió a regalar las naranjas argumentando que eran solo para venderlas. Este es un signo moderno que contextúa al relato en una sociedad donde el dinero es el medio más importante de las transacciones comerciales. Ante la negativa el dios andariego amenazó al hombre: "Esas tus naranjas te ayudarán más tarde. Entristécete porque perecerás ahogado". Ante la amenaza el hombre afrentó al anciano: "¿Quién eres tú? ¡Viejo de mierda!, ¡Viejo sarnoso! ¿Qué te has creído?". Sin siquiera presentir que se trataba de dios, arrojó al anciano de sus propiedades.

La mujer rica del M26 no accedió a regalar leche al anciano para su perrillo argumentando que era solo para venderla. Ante la negativa el dios andariego amenazó a la mujer: "Mañana ordeñarás mucha leche". Frente a la amenaza, la mujer afrentó al anciano: "¿Qué me harás tú, viejo sarnoso? ¿Qué poder tienes tú?". En el M29 el anciano pidió leche en venta y la mujer se negó y el viejo se fue. En el M30 la mujer negó darle leche argumentando que, si ordeña para alimento del perro, la ubre de la vaca se secaría; el anciano se retiró amenazando: "¡Mañana ordeñarás mucha leche!... En tu corral amanecerán muchos becerros. Ordeñarás también harta leche". La mujer respondió: "¡Acaso tienes poderes para que me digas así!".

En el M27 el anciano que llegó hasta el pueblo fue encarcelado por sus autoridades. Esto fue otra afrenta a los forasteros, contraria a las reglas de la hospitalidad. En el M31, ante la negativa de la mujer de venderle unas papas, "el señor agradecido se fue".

El anciano ofendido por el hacendado inundó a la hacienda y al pueblo. La inundación fue provocada a partir del movimiento que hizo el anciano a una vasija de calabaza conteniendo agua. La riqueza (del hacendado) fue destruida en forma total. Es decir, sujeto y objeto de valor son aniquilados míticamente (recordar que el pueblo íntegro hervía). De otro parte, una mujer que iba junto con el anciano, a pesar de haber sido advertida para no mirar hacia atrás, transgrede la prohibición y quedó petrificada cargando a su criatura. Entonces la curiosidad que provocó la desobediencia de la mujer fue castigada con la petrificación y pérdida de la capacidad vital. En ambos casos el castigo mítico conlleva la muerte.

El anciano insultado por la mujer rica del M26, encontró a otra mujer pobre y hospitalaria. El dios andariego dijo textualmente: "Esa mujer sabrá lo que es la dificultad, así la probaré. Tú siendo una buena vecina a esa mujer mala la estás salvando, que sepa ahora en vida lo que es la dificultad, los hombres no debemos ser egoístas. Que sufra un poco ella también, que no sea egoísta". En este caso se infiere que el castigo no condujo a la muerte; por tanto, se trató de un castigo de menor magnitud con relación a los anteriores. No obstante, también se puede inferir la presencia de una transformación de riqueza en pobreza. Otro aspecto importante a considerar es que la actitud egoísta (como la del hacendado) puede provocar un castigo en forma de destrucción total que se extiende a toda una población; simétricamente invertido, la actitud altruista de una persona puede provocar la disminución de la intensidad del castigo de otras personas. En contraste, el anciano del M27, ofendido por un pueblo íntegro, eliminó a toda la población: al día siguiente granizó,

llovió torrencialmente, provocó aluviones, arrasó y aniquiló a todos los habitantes inhospitalarios. En este caso el castigo fue radical y exterminó totalmente a los transgresores de las reglas de la hospitalidad. En cambio, en el M28, un anciano (a quien la gente lo considera dios) fue denunciado y aprehendido. Al momento de ser trasladado a la cárcel amenazó que si no lo liberaban pasaría alguna desgracia al pueblo. Al día siguiente el río se secó y una parte del cerro se derrumbó. Los comuneros viajaron y gestionaron su libertad y así como vino desapareció el anciano.

Las vacas de la mujer del M29, por la negativa a venderle leche, se transformaron en piedras y sus becerros en pumas (*Puma concolor*). El mismo castigo mítico expone el M30, con la diferencia en que las vacas se transformaron en peñones grises, negros y moteados. En este caso también la riqueza se transformó en pobreza por la pérdida del ganado.

La mujer que negó vender papas (M31) fue castigada por una tormenta que se llevó sus tubérculos y animales. Pero esa mujer –dice el relato– no era de esa comunidad. Es decir, a pesar de ser "forastera", aun cuando haya sido asimilada por matrimonio, fue inhospitalaria con el anciano. Sin embargo, el relato especifica que desde esa fecha la mujer aprendió a ser caritativa. En este caso se puede notar que la inhospitalidad se lo achaca a la otredad, no obstante, el castigo tampoco es radical aun cuando signifique la pérdida de bienes. Más bien existe una suerte de una lección mítica orientada a tornar la inhospitalidad en hospitalidad con los ancianos y los forasteros.

Si hasta aquí fueron expuestas las diferentes formas de los castigos míticos a las personas inhospitalarias, también en los relatos analizados se encuentra diversas maneras de premios míticos a las personas hospitalarias. Después de castigar al hacendado y a la mujer rica, el anciano del M26 llegó a la casa de una mujer pobre, quien atendió a él y su perrillo, ordeñó leche para el can y cocinó alimentos para el anciano. Sin embargo, el dios andariego solo pidió unas flores. Después solicitó una olla nueva en la que colocó las flores, en premio por su bondad y hospitalidad, a partir del día siguiente, el ganado de esta mujer pobre empezó a multiplicarse, y su casa empezó a quedar estrecha, porque los víveres no le faltaban, todo empezó a tener en abundancia: arroz, azúcar y toda clase de comidas. Esta misma forma de premiar se repite en el M30, con la diferencia que a la mujer pobre y humilde empezó a no faltarle maíz ni papas.

En el M28 el dios andariego fue atendido por una pobre y humilde mujer, en recompensa sanó a la hija enferma de la mujer. En cambio, en el M32, el anciano llegó a la casa de una mujer pobre y humilde, y al ver que esta no tenía nada para cocinar ordenó que juntara piedras del río y mandó que las cocinara, después dispuso que sirviera: las piedras del río se habían convertido en papas.

En el caso de los premios míticos existe una suerte de transformación de pobreza en riqueza, de privación de ganado, productos agrícolas e inclusive productos modernos industrializados, en su posesión; dicho de otro modo, de disjunción en conjunción mediada por la bondad y la hospitalidad generalmente de gente humilde. En consecuencia, la abun-

dancia de bienes en forma de ganado, productos agrícolas e industrializados conjugados con la hospitalidad, la humildad y la bondad significan vida.

La exposición precedente permite proyectar la configuración de los valores en los mitos analizados, cuyos portadores son de una parte, la actitud del hombre y el pueblo y, de otra, la actitud del dios andariego. Estos valores son esquematizados en el cuadro siguiente:

Cuadro 12: Características axiológicas del dios andariego y del hombre.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
Inhospitalidad	Hospitalidad	La actitud del hombre
Egoísmo	Altruismo	La actitud del hombre
Avaricia	Generosidad	La actitud del hombre
Soberbia	Humildad	La actitud del hombre
Prepotencia	Humildad	La actitud del pueblo
Poder	Humildad	Dios andariego
Rencor	Afecto	Dios andariego
Venganza	Piedad	Dios andariego

5.4. El simbolismo en el mito

El motivo del dios andariego se puede rastrear en los mitos registrados por diversos cronistas, quizá con cierto grado de aculturación, a partir de los cuales se le puede identificar con "Pachacamac Ticze Caillauiracocha" (Guaman Poma, 1980). *Viracocha* es el dios del principio y del fin, el dios omnipotente que ocupa los tres planos del universo y que tan pronto puede convertir a los hombres en piedras como a las piedras en hombres. Este es el personaje que, según decían los viejos y viejas del siglo XVI, visitaba en figura de un pobre ermitaño y que pedía por dios de vestir, de comer y de beber (Morote, 1988 y Villanes, 1978). En las crónicas de Santacruz Pachacuti (1968/1679) el andariego es identificado con *Tonapa*[27] o *Tarapaca Viracochanpachayachicahan* que no escucharon su prédica en los pueblos de Quemari y Tiwanaku por estar en fiestas, banquetes y borracheras, razón por la cual fueron convertidos en piedras.

En cambio, en la etnografía contemporánea, Morote (1988) ha encontrado que, en la comunidad Ankasqocha (Cusco), el anciano ermitaño está identificado con el dios Sol. Entonces se podría pensar que los relatos contemporáneos ya están sincretizados con las vertientes del panteón andino y católico. Fue fácil que el dios andariego se identificara de *Viracocha* en Tonapa, luego en el Sol, después con Cristo (porque la Trinidad fue la menos asimilada en los Andes).

Los símbolos son los elementos más estables de la cultura que las atraviesa diacrónica-

[27] También lo menciona como *Thonapa*, *Tunupa* y se interroga si acaso se trata del apóstol "sancto Thomas".

mente, transfiriendo elementos culturales del pasado al presente, pero al mismo tiempo transformándose de acuerdo a determinados contextos (Lotman, 1993). Es decir, como postularan Mariátegui (1972) y Pérez Taylor (1996), la tradición en este caso es viva y móvil.

El dios andariego, como símbolo regulador de la transgresión de las reglas de la hospitalidad con los ancianos y forasteros, es al mismo tiempo poseedor de cualidades rencorosas y vengativas y es afectuoso y piadoso. Él no es unilateralmente poseedor solo de cualidades positivas como a veces se suele creer de los dioses. El análisis de estos mitos conlleva a relativizar cualquier absolutismo respecto a la posesión correlativa entre los dioses y las cualidades axiológicas positivas o negativas. Más bien se ratifica una vez más que los contextos específicos condicionan el surgimiento y el despliegue de unas u otras cualidades.

La inundación del M26 se produjo a partir del sacudimiento del agua que contiene un *putu* (recipiente de calabaza) que el anciano llevaba consigo. En el grupo 2 de relatos míticos, se ha visto que el creador intenta destruir a la primera humanidad (la de los gentiles) a través del diluvio a veces acompañado de aluviones o de oscuridad. En el caso del grupo de mitos que aluden al castigo del dios andariego se encuentra el motivo invertido de la vasija. En el grupo 2, los gentiles se salvaron del diluvio gracias a unos "cajones" (M2, 6 y 14), a unas "carpas" (M4), o gracias a unas vasijas de barro (M3, 6, 9 y 10) y de peroles (M9). El recipiente de calabaza y las vasijas de barro tienen en común que son continentes e incontinentes del agua. Estas cualidades análogas permiten homologar a los recipientes con las vasijas. Entonces, si las vasijas sirvieron para salvar a los gentiles del diluvio, ahora la imagen se invierte simétricamente, el *putu*, por su incontinencia (originado por un sacudimiento) se convierte en el causante mítico de la inundación y los aluviones que exterminan al hacendado inhospitalario y a los integrantes de su pueblo.

En consecuencia, las vasijas incluido el *putu* son símbolos tanto de la salvación como de la destrucción, dependiendo de los contextos a los que hacen referencia los relatos míticos; por tanto, pueden estar relacionados tanto con la muerte como con la vida, asimismo, pueden estar investidos tanto de cualidades negativas como de positivas. En el grupo de relatos analizados, ni la inundación ni los aluviones significan destrucción total, siempre hay personas hospitalarias (por regla general gente humilde) que, más que salvarse, son premiadas por su actitud generosa con los ancianos y los forasteros.

No obstante, aún las personas hospitalarias que han demostrado su humildad y su generosidad con el dios andariego, por transgredir el tabú de no mirar hacia atrás, se convierten en piedras. El motivo de la conversión en piedras en los mitos andinos es muy antiguo. Los hermanos de Manqu Qapaq fueron petrificados (Morote, 1988). *Viracocha* creó hombres demasiado grandes y los convirtió en piedras (Urbano, 1981). Los habitantes de Quemari y Tiwanaku fueron convertidos en piedras (Santacruz Pachacuti, 1968/1679). Asimismo, Cristóbal de Molina (1943/1574) habla del mismo motivo en Tiwanaku, Pukara, Xauxa y Caxamalka. Sin embargo, tampoco se puede negar que haya existido un

proceso sincrético con la tradición cristiana. El motivo de Lot (ver el capítulo XIX del Génesis) y los motivos andinos se habrían fusionado en una nueva tradición enriquecida a la que pertenecen los relatos míticos contemporáneos.

La conversión en piedra constituye un castigo andino a la curiosidad; es decir, a la transgresión del tabú de mirar atrás, debido a los ruidos provocados por la destrucción que causan los aluviones o inundaciones. Inversamente, el mirar solo adelante también puede llevar a la petrificación como en el caso de Cavillaca y su hija (Taylor, 2011). Se puede parafrasear con Raúl Porras que "el peor castigo que sobreviene, en las leyendas incaicas, a los que faltan las leyes divinas y humanas, es siempre el de verse convertidos en piedra, que es símbolo mayor de la esterilidad" (1951, p. 25), motivo que también, además de la tradición andina, habría sido sincretizado con elementos mítico-bíblicos. En el contexto de los relatos míticos, por sus cualidades, la piedra es símbolo de inercia, inmovilidad, esterilidad y pérdida de la capacidad vital.

No obstante, en otros contextos míticos, la piedra no solo es un símbolo negativo, es también el inicio a partir del cual se genera la vida. Hay que recordar que *Viracocha* hizo a los seres vivos a partir de la piedra que luego los hizo descender al inframundo para que emerjan por las *paqarinas* (Villanes, 1978). Asimismo, el M32 relata que el dios andariego ordenó a una mujer pobre recoger piedras del río y que luego las cocine, y las piedras se convierten en papas. Las papas (las piedras convertidas) como alimento es principio de capacidad vital. El análisis realizado demuestra que la simbolización son procesos complejos, donde un símbolo puede tener múltiples sentidos semánticos.

Con respecto al simbolismo de la olla nueva (de barro en el contexto etnográfico del cual proceden los mitos analizados) y las flores, estas juegan un simbolismo importante en la premiación de la gente hospitalaria. Hay que recordar que en los M26 y 30 el dios andariego pide una olla nueva y flores a la mujer humilde de quien recibe hospitalidad. La olla como vasija está relacionada con la vida (los integrantes de la primera humanidad se salvan del diluvio flotando en vasijas). En este caso, la olla y las flores constituyen símbolos de la abundancia. En consecuencia, uno o más símbolos pueden tener un solo sentido semántico.

En los mitos referidos, a partir en que el dios andariego puso las flores en la olla nueva, a las mujeres hospitalarias no les faltará productos agropecuarios de la zona (maíz, papas) ni productos industrializados (azúcar, arroz y toda clase de comida). Se puede argumentar que entre mujer y abundancia hay analogía porque ambas tienen a la fertilidad como elemento común, la mujer es fértil y la abundancia es resultado de la fertilidad; de ahí que aparezcan asociados mujer, olla nueva y flores.

Aún en la actualidad, en los hogares de los pueblos tanto de áreas rurales como urbanas en el valle del Mantaro, se pueden observar las "ollas de la abundancia": son unas ollas de barro nuevas, con dos asas, conteniendo granos de quinua, cebada, maíz blanco, habas, frijoles hasta de tres variedades y al centro una lechuga. Las tienen para que los integrantes

del hogar vivan siempre en abundancia. En este caso la simbolización de la olla por abundancia responde a su característica continente de alimentos.

Por otra parte, el simbolismo de las flores como representación de la abundancia está ricamente registrado por la etnografía contemporánea. La presencia de las flores tanto en los rituales ganaderos como agrícola es constante. Diversas flores son componentes de las ofrendas otorgadas al *wamani* cuya finalidad es la búsqueda de la protección mística y multiplicación de la ganadería; por tanto, la presencia de las flores como objeto ritual se asocia con la abundancia ganadera y sus derivados (Taipe, 1991). Si bien es cierto que la mayoría de indígenas usan la leche de vaca solo para alimentar a los perros pequeños en casos en que queden huérfanos de madre, en cambio el suero (líquido que queda después de haber obtenido el queso) es para complementar la alimentación de los perros adultos. El tabú es regla mágica que prescribe determinados comportamientos (Lotman, y Uspenskij, 1979); en el contexto andino, el tabú de dar leche a los perros adultos responde a la creencia que las ubres de las vacas podrían secarse. Sin embargo, cuando se trata de ser hospitalario con los ancianos o los forasteros no se repara en las consecuencias del tabú.

La presencia de las flores en los rituales agrícolas también es muy rica simbólicamente. Las flores (obsequiadas por los compadres del dueño de la siembra del maíz) en el ritual de la bendición de la semilla practicada en las comunidades Tayacajeñas, cumplen diversas funciones simbólicas: flor para la bendición (sagrada) y flores para el uso decorativo de los sombreros de los presentes (secular). Flores para los compadres por bautizo (dueños de la siembra) y, como en el primero, flores para toda la colectividad. Colocan la flor usada en la bendición entre la semilla y la primera flor antes del reparto como actos de ofrenda ritual a la semilla sacralizada (*Saramama:* Madre maíz, *Aquyamama* o *Aqumama:* Reina maíz). La presencia de las flores en general simboliza la reciprocidad al interior de la institución del compadrazgo andino. El reparto ritual de las flores y el adorno con estas a sus sombreros simbolizan la reciprocidad en general; pero al mismo tiempo, como proponen Aguado y Portal (1992), como todo ritual, rememora, actualiza y proyecta la cohesión, lealtad y solidaridad social, sin los cuales no existiría la producción; por tanto, son componentes orientados a lograr la abundancia alimenticia. En el mito analizado, igual que entre los mortales, entre el dios andariego y la mujer pobre, la flor es también símbolo (además de la abundancia) de la reciprocidad: la mujer da hospitalidad al dios anciano y este le retribuye con abundancia de alimentos.

En las comunidades del norte de Tayacaja, después de la siembra de maíz, los participantes en esta faena agrícola son invitados a cenar, después de la comida, entre hombres y mujeres juegan echándose harina de maíz en la cabellera. A este juego le denominan *sinsinakuy* que en español significa polinizarse, y tiene carácter homeopático mediante el cual intentan influir en la buena polinización del maíz y, por ende, en la alta productividad (Taipe y Orrego, 1999). Este juego está simbolizando la polinización del maíz que se da desde la flor macho hacia la flor hembra, desde la espiga hacia el cabello del elote (o choclo).

Este juego simbólico también está asociado con la búsqueda de la abundancia productiva, como consta en mis registros: "para los gusanos y hasta para el ladrón", "para los animales, para el caminante..." y "para los pajaritos y para el forastero".

En efecto, no solo el hombre se alimenta del maíz sino también los animales, desde aquellos insectos que se alimentan de la propia semilla, de las hojas y tallos de las plantas jóvenes, algunos pájaros que se alimentan del elote, hasta los animales mayores que hacen daño a la sementera y los animales domésticos que son alimentados por granos o por forraje verde o seco. No solo aprovecha del maíz el propietario, sino que incluso el caminante sediento, lugareño o forastero, puede recoger los tallos verdes para saciar su sed con el jugo, también los ladrones se benefician de la productividad.

En suma: el análisis de los M26-32 demuestra el papel del agua como operador simbólico del proceso social, es el medio por el cual el dios andariego castiga la transgresión de la hospitalidad, aniquilando en forma total a un pueblo. Asimismo, petrifica a una mujer desobediente y curiosa, y empobrece a otra mujer egoísta. En cambio, premia de diversos modos a la gente hospitalaria. La hospitalidad/inhospitalidad como valor/desvalor dominantes entre los hombres se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son el altruismo/egoísmo, la generosidad/avaricia, la humildad/soberbia; mientras que los valores/desvalores del cual son portadores la deidad son la humildad/prepotencia, la humildad/poder, el afecto/rencor y la piedad/venganza. Asimismo, he estudiado el simbolismo del recipiente de la calabaza, de mirar atrás, de los colores, de la olla nueva, de las flores, de las piedras entre otros.

CAPÍTULO III
LA INSOLIDARIDAD Y LA METÁFORA DE REGRESIÓN DEL ORDEN CULTURAL AL NATURAL

1. De ociosos a luceros: La insolidaridad de hijos a madre

Este apartado desarrolla el análisis de 5 relatos míticos sobre el Sol, la Luna y las Estrellas que se organizan alrededor de la ruptura de la solidaridad intergeneracional. El análisis realizado permite reconstruir la configuración axiológica y simbólica, demostrando el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora del proceso social, que premia o castiga a la solidaridad o insolidaridad.

1.1. El mito de referencia

M33: Relato mítico sobre el Sol, la Luna y las Estrellas:

Hace mucho tiempo, el Sol y la Luna habitaban la Tierra; ellos engañaban mucho a las chicas y a los muchachos. Ya era mucho tiempo que andaban los dos. Dicen que ya se habían cansado de andar juntos. Un día, el Sol había pensado en irse al cielo, para el cual fabricó una inmensa soga. Por esa soga subió al cielo. En el cielo, el Sol buscó una ubicación.

Mientras tanto, la Luna, desde la Tierra, había enviado un mensaje preguntando al Sol:

"¿Te encuentras bien? ¿Cómo es el cielo? ¿Es bueno para ir yo?" –El Sol había respondido:

"Todo está bien. Tú también ven".

Entonces la Luna fabricó otra soga y por ella subió al cielo, y en él buscó otra ubicación. En el cielo ambos conversaron. Dicen que el Sol dijo a la Luna:

"Tú pasarás a la noche y yo pasaré al día".

La Luna había aceptado, por esa razón pasó a habitar la noche y el Sol el día. Por eso empezaron

a andar separados. Sin embargo, dicen que la Luna se había aburrido de andar sola en el cielo.

Mientras tanto, en la Tierra, una señora era madre de unos hijos ociosos. El padre era ya finado. Un día, la señora ordenó a sus hijos para que sembraran papas. Estos ociosos desobedecieron e hicieron creer a su madre que sí habían sembrado.

Dicen que en el campo los sembríos ya maduraban. Por eso la madre había ido a cosechar las papas. Sus hijos la habían dicho:

"Por allá nomás está la siembra de nuestra papa".

Cuando la mujer, llegando a la supuesta chacra, empezó a cosechar; se presentó un hombre y le dijo:

"¿Por qué estas cosechando mi sembrío?"

Al descubrir que había sido engañada por sus hijos ociosos, la madre lloró mucho:

"¡Entonces son tuyas estas papas!" –Exclamó angustiada.

La mujer regresó a su casa sin nada. Llegando cortó sus muslos, preparó una comida y sirvió a sus hijos. Estos comieron con agrado a la carne de su madre. Cuando terminaron de comer, ella les dijo:

"También a mí ya me comieron" –Y se murió.

Después de la muerte de su madre, uno de los muchachos dijo:

"¡Entiérrenme!" –Y fue enterrado vivo.

Los demás, incendiando su casa, se carbonizaron. Aquel que arrojó muchas chispas se convirtió en Estrellas. Así de ociosos dicen que aparecieron las Estrellas. ¡Por eso dicen que cuando vemos a las Estrellas nos volvemos ociosos!

Así las Estrellas aparecieron por la transformación de los hijos ociosos. Entonces la Luna llegó a tener a sus compañeras y, ahora, andan todas juntas. (Ilustración 8).

1.2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código astronómico, presenta una interrelación por oposición entre el funcionamiento y la ruptura de la solidaridad intergeneracional. El funcionamiento de la solidaridad como cualidad axiológica está condicionado por el despliegue de otros valores como la laboriosidad, la obediencia, la sinceridad, la veracidad, la no-antropofagia, y se hallan correlacionadas con la vida y la cultura. En contraste, la ruptura de la solidaridad está condicionada por el despliegue de la ociosidad, la desobediencia, el engaño, la mentira y la antropofagia, y se correlacionan con la muerte, con la anti-cultura y la no-cultura[28].

[28] "La cultura solo se concibe como una porción, como un área cerrada sobre el fondo de la no-cultura. El carácter de la contraposición variará: La no-cultura puede aparecer como una cosa extraña a una religión determinada, a un saber determinado, a un tipo determinado de vida y de comportamiento" (Lotman y Uspenskij, 1979, pp. 67-68). Sobre el fondo de la no-cultura, la cultura interviene como un sistema de signos, como artificial en oposición a lo innato, como convencional en oposición a lo natural y absoluto, como capacidad de condensar la experiencia humana en oposición al estado originario de la naturaleza. La cultura también se contrapone a la anti-cultura entendida como un sistema de signos opuestos o negativos, cuya construcción puede ser de manera isomorfa a la cultura, a imagen y semejanza de esta (Lotman y Uspenskij, 1979).

Ilustración 8: Los hermanos ociosos y el origen de los astros (Josué Sánchez Cerrón).

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología explica la aparición del Sol, la Luna y las Estrellas, da cuenta porqué los astros son siderales y los hombres terrenales y cómo llegaron a su forma y ubicación presente, porqué surgió el día y la noche, porqué el Sol es diurno, mientras que la Luna y las Estrellas son nocturnas.

El modelo que el mito revela a los hombres es el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional de hijos a madre o abuela, como valor social fundamental, con un rol esencial en la producción y reproducción de los miembros de las familias andinas, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican la regresión metafórica de la cultura al estado de la naturaleza, que implica la pérdida de la condición humana de los transgresores.

1.3. La configuración de los valores en el mito

a. El orden de los astros

El M33 establece que, en una temporalidad mítica primera, los astros y los humanos eran terrenales. El Sol y la Luna "engañaban" a las chicas y a los muchachos. Entre los pueblos estudiados, una de las connotaciones semánticas de "engañar" es "seducir sexualmente"[29]. En consecuencia, por razonamiento implícito, en el relato analizado, el Sol seducía a las mujeres y la Luna a los varones. Pero un día se cansaron de andar conjuntos. Aquí encuentro la causa mítica de la disjunción de los dos astros y de estos con los hombres, que conducirá hacia un nuevo orden, el orden presente, el que hasta ahora perdura. En consecuencia, se cierra un ciclo y se abre otro conectado por una secuencia lineal.

Los M33-37 presentan una serie de correlaciones, oposiciones y diferencias temporales y espaciales; culturales y naturales. Especialmente en el M33, las correlaciones y las oposiciones temporales las identifico entre la antigüedad y la actualidad, entre el día y la noche. En la antigüedad, en el primer ciclo temporal, los astros y los hombres eran terrenales. Por tanto, el razonamiento implícito conduce a establecer que, en los primeros tiempos míticos, no existió la separación entre el día y la noche, porque los astros estaban conjuntos. El motivo anterior existe también en la mitología de algunas etnias amazónicas, así "en el tiempo al que los *cashinawás* hacen remontar el origen de la luna, reinaba una noche oscura, 'sin luna y sin estrellas' [...]. A esta noche absoluta, otro mito opone el día exclusivo que reinaba sobre la tierra antes de que apareciera la primera noche" (Lévi-Strauss, 1997b, p. 126).

---

[29] En la región existen relatos que hacen alusión al "engaño" de seres sobrenaturales. Así, además del Sol y la Luna, el *Wamani,* la Laguna, la Sirena, el *Wari* y el ***Hintil*** (Gentil) seducen indistintamente a varones y mujeres. Por otro lado, existen alusiones de seducción del *allqu* (perro, *Canis lupus familiaris*), del *masu* (murciélago, *Sturnira erythromos*), del *aqchi* (Matamico andino, *Phalcoboenus megalopterus*), del *pichinkucha* (gorrión, *Zonotrichia capensis*), del *ukucha* (ratón, *Apodemus sylvaticus*), del *yutu* (perdiz, *Nothoprocta pentlandii*) y del *amaru* (víbora, *Tachymenis peruviana*), todos con excepción de la perdiz, seducen sexualmente a las muchachas. Finalmente, existen relatos que aluden al rapto de las muchachas por el *ukumari* (oso andino, *Tremarctos ornatus*) y por el *kuntur* (cóndor, *Vultur gryphus*) (Taipe, 2015).

No obstante, el tiempo antiguo fue desplazado por otro sucesivo (se cierra el primer ciclo y se abre otro), resultado de la disjunción del Sol y la Luna y sus respectivos ascensos al firmamento a través de una soga, al que posteriormente se sumarán también las Estrellas (de cuyo origen e implicaciones axiológicas retomaré más adelante). El motivo del origen terrestre del Sol y la Luna y su posterior ascenso al cielo fue también registrado entre los *puelches*; Luna en la mitología *taulipangs* fue varón y terrestre que luego subió al empíreo; entre los *kunibas* y *cashinawás*, Luna es varón a quien unos enemigos cortaron la cabeza, que luego subió al cielo (Lévi-Strauss, 1997b); entre los *guaraní-mbyas*, Sol es terrestre; y, entre los *bororos* y los *ges centrales* y *orientales*, Sol y Luna vivieron en la tierra (Lévi-Strauss, 1996).

El razonamiento explícito establece la causa mítica de la división temporal en día y noche: Después del ascenso del Sol al firmamento le sigue la Luna, pero arriba se ponen de acuerdo que el primero "pasará" al día y la segunda "pasará" a la noche. Entre los *cashinawá*, la división temporal aludida permitió que se duerma por la noche, que se levante por el día, se trabaje y se coma a horas fijas: todo empezó a ser regulado (Lévi-Strauss, 1997b). Sinópticamente, las oposiciones manifiestas se ordenan del modo siguiente:

Primer ciclo temporal/Segundo ciclo temporal
Antigüedad/Actualidad
Astros conjuntos/Astros disjuntos
Indiferencia entre el día y la noche/Diferencia entre el día y la noche

Por otra parte, el desplazamiento temporal tiene correlación con la transformación de los astros terrenales en astros siderales, mientras que los hombres continúan siendo terrestres. En consecuencia, la Tierra se correlaciona con el abajo y se opone al Cielo correlacionado con el arriba; asimismo, lo terrenal (habitáculo de los hombres) se opone a lo sideral (habitáculo de los astros). Esquemáticamente, las oposiciones manifiestas se ordenan del modo siguiente:

Tierra : abajo / Cielo : arriba
Terrenal : habitáculo humano / Sideral : habitáculo astral

Cuando el Sol y la Luna empezaron a "andar separados", "la Luna se había aburrido de andar sola en el cielo". Es decir, el astro nocturno necesitaba de compañía: la de las Estrellas, que también tienen un origen mítico terrenal.

b. El origen de las Estrellas, sus implicaciones axiológicas y la metáfora de regresión del orden cultural al natural

En los M33-37, un motivo presenta la transformación de unos hijos (M33) en Estrellas, otro hijo en Venus (M34), de tres hijos en las tres Estrellas que están al lado de la Luna (M35), tres nietos en lucero del amanecer, de la media noche y del atardecer (M36), y siete hijos en las Pléyades. La característica común es que todas las Estrellas tienen origen mítico

terrestre, son unos hijos que, a causa correlativa de la ociosidad, la desobediencia, el engaño, la mentira y la antropofagia, quiebran el funcionamiento de las reglas de la solidaridad intergeneracional al interior de la familia andina y se transforman en astros. El motivo del origen terrestre de los astros fue registrado también por Lévi-Strauss (1987d y 1996): entre los *bororos* unos niños glotones se transforman en Estrellas; entre los *taulipangs* un hombre trasmuta en Pléyades; entre los *makatos*, unos hombres que subieron al cielo se convirtieron en Estrellas y formaron las Pléyades (motivo parecidos presentan las mitologías de los *macushis*, *wiandotes*, *arekunas* y *teneteharas*).

En otras variantes del mito, como en el valle del Mantaro y otras regiones del Ande, los transgresores de la solidaridad intergeneracional mutan en helada, granizo y viento (esto es cuando los hermanos son tres)[30]. En otras versiones, los ociosos solo son expulsados del hogar y no sufren transformación alguna (Ramos, 1992). En un ensayo anterior (Taipe y Orrego, 1997b), construimos el cuadro de abajo que resume esquemáticamente al mito de los hermanos ociosos.

Cuadro 13: El origen de las Estrellas.

REFERENCIA	RELATO	Nº DE HNOS.	TRANSG. DE LA SOLIDARIDAD INTERGENERACIONAL A CAUSA DE:	TRANSFORM. DE LOS TRANSGRESORES EN:
M. Solís (1992).	Los hijos haraganes.	Siete.	Ociosidad y antropofagia.	Estrellas.
N. Taipe/A. Orrego (1997a).	El Sol, la Luna y las Estrellas.	Indeterminado.	Ociosidad, mentira y antropofagia.	Estrellas.
N. Taipe/A. Orrego (1997b).	De un hijo ocioso que se transforma en Venus.	Uno.	Ociosidad, mentira y antropofagia.	Venus.
N. Taipe (1992).	Antish.	Siete.	Ociosidad, mentira y antropofagia.	Pléyades.
C. Villanes, (1978) y Córdoba (1979) y (1986).	La madre tierra y los hermanos haraganes.	Tres.	Ociosidad, robo, mentira y antropofagia.	Helada, granizo y mal viento.
N. Matayoshi (1982).	Los hermanos Ayantupa.	Tres.	Ociosidad, mentira, robo y antropofagia.	Helada, granizo y viento.
E. Cisneros (Gutiérrez, s/f).	Los tres hermanos Ayantupa.	Tres.	Mentira, robo y antropofagia.	Helada, granizo y viento.
L. López y otros (García, 1991).	Hermanos ociosos.	Tres.	Mentira, robo y antropofagia.	Helada, granizo y viento.
Granadino/Jara (1996).	Historia de los tres ociosos.	Tres.	Robo y antropofagia.	Helada, granizo y viento.
C. Ramos (1992).	La suerte de los tres perezosos.	Tres	Mentira y robo.	Ninguna (solo son expulsados del hogar).

[30] Ver Córdova, 1979 y 1986; Villanes, 1978; Matayoshi, 1982; Gutiérrez, s/f; García, 1991; y, Granadino y Jara, 1996.

El hijo, los hijos o los nietos ociosos fueron enviados por su madre o la abuela a sembrar papas. Los muchachos desobedecieron la orden. Al contrario, se pusieron a jugar en vez de trabajar y cometieron una afrenta al consumir las semillas de papas que han sido destinadas para la reproducción de los tubérculos y no para el consumo. En las comunidades estudiadas, las semillas son celosamente guardadas porque de ellas depende la continuidad productiva, solo son consumidas aquellas que sobraron después de la siembra. En cambio, los relatos míticos coinciden en que estas fueron consumidas por los ociosos.

Luego los muchachos engañaron y mintieron a las mujeres (madres y abuela) como que hubiesen cumplido con la labor encargada, les hicieron ver los cultivos de otras personas. Sin embargo, cuando maduraron los tubérculos, la mujer al estar cosechando las papas fue sorprendida por los verdaderos dueños o dueñas, y descubrió el engaño de los muchachos.

Entonces, la madre del M33 cortó sus muslos, las de los M34, 35 y 37 cortaron sus piernas, la abuela del M36 cortó sus senos, todas prepararon una comida con su propia carne e hicieron comer a sus hijos o nietos.

En el M33, el descubrimiento de la afrenta que habían ocasionado, llevó a uno de los hermanos a enterrase vivo, "los demás, incendiando a su casa, se carbonizaron. Aquel que arrojó muchas chispas se convirtió en Estrellas" que, en el empíreo, son compañeras de la Luna.

El hijo al que alude el M34, después de comer la pierna de su madre, se transformó en Venus, a la cual se la conoce como Lucero del Amanecer o Lucero del Anochecer, y en quechua se le denomina *Qala Runtu* (testículo o huevo desnudo) por su aparición y desaparición solitaria.

Los tres hijos del M35 que comieron la pierna de su madre y los tres del M36 que comieron los senos de su abuela se transformaron en tres luceros que vuelan hacia el cielo y están al lado de la Luna, y en luceros del anochecer, de la media noche y del amanecer, respectivamente, que en realidad refieren en los tres últimos casos a Venus.

Los siete hijos de M37, después de comer las piernas, meditaron que si se transforman en palo, los cortarán; si son piedras, los patearán; el menor de los hermanos dijo: "Que tal podemos ser Estrellas", y se convirtieron en *Antish* o los "Siete Vagos del Cielo" que corresponde a la constelación Pléyades (*Unquy*).

Para explicar las condiciones de la ruptura mítica de la solidaridad intergeneracional es necesario considerarla como resultado de la correlación de la ociosidad, la desobediencia, el engaño, la mentira y la antropofagia como cualidades negativas de los hijos o los nietos. En esta correlación, el elemento desencadenante es la ociosidad (el no-trabajo) como opuesto a la laboriosidad (trabajo).

En consecuencia, es necesario señalar que, como síntesis del trabajo productivo de las sociedades agrarias, la agricultura implica la laboriosidad y es construcción y realización humana; por tanto, pertenece a la categoría cultural:

La agricultura:	Parte de la condición humana:	Categoría cultural

La ociosidad lleva al quebranto de la obediencia, la sinceridad y veracidad, y conduce a la muerte y destrucción; de ahí que la antropofagia, como efecto de la ociosidad, conduzca a la transformación metafórica de los transgresores en elementos naturales, en Estrellas; es decir, el canibalismo conduce a una sanción mítica haciéndolos perder la condición humana (Ansión, 1987).

La ociosidad:	Antropofagia: pérdida de la condición humana (transformación en Estrellas, helada, granizo y viento):	Categoría natural

En consecuencia, el análisis precedente lleva a establecer la diferencia entre la cultura y la naturaleza. No obstante, la antropofagia surge del consumo cocido de la carne de la madre por sus hijos. Aquí surge una aparente paradoja, porque lo crudo pertenece a la categoría natural, mientras que lo cocido pertenece a la categoría cultural (Lévi-Strauss, 1996). Sin embargo, la antropofagia, porque hace del hombre un alimento en vez de consumidor (Lévi-Strauss, 1987d), hace perder la condición humana del o de los hijos y los nietos, transformándolos en Estrellas que "irán vagando en el espacio", "sin hacer nada" (Solís, 1992), convertidas en compañeras nocturnas de la Luna; o se transformarán en helada, granizo y viento que destruyen total o parcialmente a la agricultura; por tanto, estamos ante una regresión metafórica del orden cultural al orden natural, metáfora que actúa como una operadora que regula el funcionamiento de los valores sociales entre los hombres.

En los cuentos de la isla Taquile en el lago Titiqaqa (Granadino y Jara, 1996), la laboriosidad está asociada con algunas cualidades del orden natural: así la piedra, aún sin moverse da musgo; la araña teje su tela y nido. En los cuentos taquilenses estas cualidades son construidas en oposición al hombre ocioso, piojoso, pulguiento, glotón, dormilón, mendigo y antropófago. En Tarma, A. Vienrich (s/f) ha registrado que empleaban la denominación de "piojo hambriento" como sinónimo de parásito, para estigmatizar a un patrón que no trabajaba y que vivía a expensas de su suegra.

La ociosidad se asocia con la escasez y, quebrantando la solidaridad intergeneracional fundamental en esta cultura, coloca en peligro la producción y reproducción familiar. De ahí la existencia de una red de relaciones analógicas y metafóricas entre la ociosidad y las Estrellas en general, Venus y la constelación Pléyades en particular (en cuanto indicadores de heladas), y entre la ociosidad y la helada, el granizo y el viento (en cuanto fenómenos de alto poder destructivo) asociados con la escasez productiva y el peligro a la reproducción doméstica (Taipe, 2018).

La pérdida de la condición humana y el retorno metafórico al orden natural es reforzada por la presencia velada del incesto original en los relatos míticos, puesto que "comer"

es una metáfora del acto sexual. De allí que, si los hijos comen a su madre, estamos de cara a las relaciones incestuosas, como la denominaría Héritier (1994), del primer tipo[31], caracterizado por el intercambio sexual directo entre consanguíneos, que conducen a establecer lazos de homología con el "engaño" o la seducción sexual del Sol y la Luna a los humanos, pero que, además, da lugar a establecer conexiones de analogía como relación sexual entre mujer y las Estrellas.

¿Por qué es sustancial la cualidad de la laboriosidad en los relatos estudiados? Es un principio axiomático que el trabajo es la condición primera y fundamental de la existencia humana y hace posible la interacción humana en la producción, distribución, intercambio y consumo de bienes materiales y servicios (Shanin, 1974). En efecto, solo mediante el trabajo es posible la ejecución de un conjunto de actividades institucionalizadas que combinan recursos naturales y tecnología para adquirir, producir y distribuir bienes materiales y servicios especializados de una manera estructurada y repetitiva (Dalton citado por Harris, 1971).

En las comunidades andinas, la solidaridad intergeneracional funciona cuando los adultos (o productores presentes) aseguran siempre el consumo de productos de los infantes (o productores futuros) y de los viejos más los incapacitados (o productores pasados). Es decir, la producción y reproducción de las comunidades se realizan mediante la circulación de bienes que se presenta como un adelanto y restitución del producto (en forma de bienes materiales o servicios). El producto circula desde el productor hacia el gestionario y vuelve a él, a plazo fijo, bajo la forma de un producto consumible idéntico (Meillassoux, 1979). En consecuencia, la ruptura de la circulación de este proceso quiebra la solidaridad intergeneracional y pone en peligro la producción y reproducción de las familias campesinas. De ahí que los miembros de estas comunidades, como diría Veblen (1974), en ningún caso puedan eludir el trabajo; salvo aquellos individuos dedicados a actividades de chamanismo y curanderismo o aquellos dedicados a tareas de administración (comunal, municipal, política y judicial), dando origen al desvínculo del trabajo productivo directo de un sector de la población que, más bien, pugnan por conseguir ingresos económicos extra productivos, gestándose lo que Veblen (1974) llamó la "clase ociosa".

Este es el contexto en el que los miembros de las sociedades andinas incorporan la cualidad axiológica de la solidaridad intergeneracional, garantizada a partir de la laboriosi-

[31] Francoise Héritier (1994), al *incesto del primer tipo,* caracterizado por la relación sexual directa entre consanguíneos (heterosexual u homosexual), lo diferencia del *incesto del segundo tipo*, caracterizado por la relación sexual indirecta: ya no se trata del hijo que se acuesta con la madre, del padre con su hija o del hermano con la hermana; sino de la interdicción de una madre y su hija con respecto de un mismo hombre (el padrastro o el yerno); es decir, si la hija se acuesta con el padrastro o la madre se acuesta con su yerno. También puede presentarse de la interdicción de un padre y su hijo con respecto a una misma mujer (la madrastra o la nuera); es decir, si la nuera se acuesta con el suegro o el hijo se acuesta con la madrastra. Asimismo, pertenece a este segundo tipo el "cortocircuito incestuoso" de dos hermanas con respecto de un hombre y simétricamente inversa de dos hermanos y una mujer (Xanthakou, 1994).

dad, o ética del trabajo. Incorporación que se efectúa mediante dos sentidos complementarios de un solo proceso, la coaccionada desde la sociedad hacia el individuo y la aprehensión y asimilación del individuo con respecto a la sociedad; este proceso comprende la totalidad del tiempo de socialización (Taipe, 2018). Así, la laboriosidad llega a constituirse en "[...] una manera de obrar obligatoria; es decir, substraída, en cierta medida, al libre arbitrio individual" (Durkheim, 1994), porque la ética al trabajo en estas sociedades expresa la necesidad social en el ámbito de la producción y reproducción de las comunidades domésticas.

En la lógica anterior, la laboriosidad es inculcada por la sociedad andina a sus miembros, porque ella garantiza la circulación del proceso productivo, permitiendo el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional que asegura la supervivencia y reproducción de sus componentes:

> Laboriosidad: abundancia: garantía de la reproducción familiar.

En cambio, la ociosidad es causa de la ruptura del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional y pone en peligro de interrupción a la circulación del proceso productivo y coloca en riesgo la reproducción familiar:

> Ociosidad: escasez: peligro de extinción de la familia.

Por consiguiente, como mecanismo de control, surge la censura colectiva contra la ociosidad. Censura que se objetiva simbólicamente en los relatos orales, mediante los cuales la sociedad coacciona sobre el individuo la incorporación de la laboriosidad. De ahí que estos relatos tengan un profundo contenido normativo y formativo de las prácticas socioculturales en los hombres en los que se producen, circulan y recepcionan los mitos; y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto lo teleológico o propositivo al expresar los deseos y esperanzas presentes y futuras de seguridad de supervivencia y reproducción, pero también expone los temores de peligro de extinción de la familia. Por estas razones, resulta de vital importancia lograr que los miembros de la familia y la comunidad interioricen la cualidad de la laboriosidad o la ética al trabajo, seguida de la sinceridad y veracidad y la no-antropofagia. Normativamente, el valor axiomático que subyace a esta parte comentada de los relatos, es la solidaridad intergeneracional, que garantiza la producción y reproducción familiar.

El análisis realizado en este grupo de relatos míticos permite proyectar la configuración de los valores, cuyos portadores son los hijos o los nietos. Estos valores son esquematizados en el cuadro siguiente:

Cuadro 14: Los valores/desvalores en el mito del origen de las Estrellas.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
Insolidaridad intergeneracional	Solidaridad intergeneracional	Los hijos o los nietos
Ociosidad	Laboriosidad	Los hijos o los nietos
Desobediencia	Obediencia	Los hijos o los nietos
Engaño	Sinceridad	Los hijos o los nietos
Mentira	Veracidad	Los hijos o los nietos
Antropofagia	No-antropofagia	Los hijos o los nietos

1.3. El simbolismo en el mito

El simbolismo pre*inqa* de la costa central del Perú, consideró al Sol y la Luna como hermanos mellizos, hijos del dios *Pachakamaq* y la diosa *Mamapacha* (Madre Tierra). *Pachakamaq* desapareció ahogado en el mar, frente a lo que sería después su templo mayor (ubicado a unos kilómetros del sur de Lima). Su mujer, Tierra, quedó sola con sus pequeños mellizos. *Wa-Kon* (dios del fuego) trató de seducir a la Tierra y al no lograr su propósito la devoró, luego empezó a perseguir a los mellizos, pero *Pachakamaq* compadecido les arrojó desde el empíreo una soga por el cual los hermanos subieron al cielo donde se transformaron el varón en Sol y la mujer en Luna (Rostworowski, 1978).

De acuerdo con Juan de Betanzos, en tiempos antiguos en la tierra y provincias de "Piru" todo era oscuro, no había ni lumbre ni día y que había cierta gente que tenía cierto señor. Dicen que de una laguna del "Collasuyo", salió "Contiti Viracocha" con cierto número de gente. "Y como allí fuese él y los suyos, luego allí, improviso, dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mando que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna" (2004/1551, p. 51).

Según Pedro Cieza de León (1553/1880), antes de los *inqas*, los hombres vivían en la oscuridad, con gran plegaria pedían a su dios *Viracocha* la lumbre. Del lago Titiqaqa salió el Sol resplandeciente, con que se alegraron todos.

De acuerdo con Pedro Sarmiento de Gamboa (1965/1572), *Viracocha* existió antes de que el mundo fuese creado, él creó el mundo oscuro y sin Sol ni Luna ni Estrellas. Creó una primera generación de hombres gigantes y los exterminó con diluvio. Creó una segunda generación de hombres, después, desde una isla del lago Titiqaqa mandó salir al Sol, la Luna y las Estrellas y que fuesen al cielo para dar luz al mundo. Sin embargo, dicen que hizo a la luna con más claridad que el sol, razón por la cual el astro envidioso le arrojó un puñado de ceniza en la cara, haciendo que la luna quede oscurecida.

Según Cristóbal de Molina (1943/1574), *Viracocha* hizo al Sol, la Luna y las Estrellas y ordenó que fuesen a una isla en el lago Titiqaqa, y que desde allí subiesen al cielo. Así, el hacedor dispuso el lugar de cada uno.

Como se puede apreciar, es sorprendente la continuidad de los mitos prehispánicos registrados por los cronistas de la colonia y los mitos contemporáneos. La coincidencia es que los astros son de origen terrenal y luego se transforman en empíreos. Asimismo, coinciden en que tanto el Sol como la Luna son hombre y mujer respectivamente. El simbolismo de la soga también permanece en un continuum cultural y representa la liminaridad entre la tierra y el cielo, es un articulador que permite la interconexión de los dos espacios.

Pero existen también diferencias sustanciales con las creencias míticas de los *inqas*. Según el padre Cobo: las Estrellas son las almas de los justos. Pero el Inca Garcilaso dice que eran consideradas como damas de la corte de la Luna y sus doncellas. Es sin duda el padre Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*) quien ofrece la explicación más interesante del simbolismo cósmico de las Estrellas entre los *inqas*. No solamente los hombres, sino también todos los animales y los pájaros están representados en el cielo por Estrellas o constelaciones que, según la creencia de los indígenas, son como su materia secunda, establecidas allí por el Creador "para velar por la conservación y el aumento de las especies". El padre Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*) tiene la misma opinión "de todos los animales y pájaros que hay sobre la tierra, creían que un doble figura en el cielo, a cuyo cargo quedan su procreación y su aumento" (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p. 485).

En los mitos coetáneos las Estrellas no son almas de los justos, sino son los hijos ociosos que han quebrantado el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional. Tampoco son damas de la corte de la Luna y sus doncellas, son varones incestuosos. En cambio, es posible aceptar que Venus esté representando al hijo, las tres Estrellas que están junto a la Luna representen a los tres hermanos y las Pléyades a los siete hermanos transgresores.

No puedo dejar de comentar que cuando los hermanos ociosos son ciegos, cojos y agresivos, los primeros representan a la helada, los segundos al granizo y los terceros al aire. Este simbolismo está basado en la analogía de cualidades: la helada nunca mide ni calcula cuanto destruye, actúa como un ciego; el granizo nunca destruye a todos los cultivos, solo lo hace con un sector, con el pie que cojea; el viento destruye de manera desordenada, le da igual echar abajo a los cultivos o destechar las casas, o se lleva a las lluvias perjudicando a la agricultura.

Si los tres fenómenos climáticos son homologados por su cualidad de alto poder destructivo, entonces surge una segunda homología con la presencia de las Estrellas. Estas cuando están brillantes en las noches despejadas, se comportan como indicadoras de la presencia de heladas que constituyen un peligro eminente para la agricultura.

Finalmente, la noche implica la presencia conjunta de la Luna y las Estrellas. El día implica la presencia del Sol. La primera conjunción está asociada con el no-trabajo; en contraste, la presencia del astro solar se asocia con el trabajo.

En suma: el análisis de los M33-37 demuestra el papel de la metáfora de la regresión del orden cultural al natural como operadora del proceso social, ya que por causa de la insolidaridad intergeneracional (de hijo a madre o de nieto a abuela) los transgresores se

transforman en Estrellas. La solidaridad/insolidaridad como valor/desvalor dominantes se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores como la laboriosidad/ociosidad, la obediencia/desobediencia, la sinceridad/engaño, la veracidad/mentira, y la no-antropofagia/antropofagia. Asimismo, he estudiado la temporalidad mítica como ciclos que se cierran y otros que se abren, también he analizado el simbolismo de la soga, las Estrellas, de la ceguera, la cojera y la agresividad.

2. De codicioso a venado: La insolidaridad entre hermanos

Este apartado desarrolla el análisis de 6 relatos míticos sobre solidaridad y el castigo del *wamani* a los pobres y ricos respectivamente. La estructura mítica se organiza alrededor de la solidaridad intrageneracional, cuya transgresión acarrea los castigos míticos de regresión metafórica del orden cultural al orden natural, mediadas, también, por el despliegue de un conjunto de valores sociales.

El análisis realizado permite reconstruir la configuración axiológica y simbólica, demostrando que la metáfora de la regresión del orden cultural al natural es una operadora del proceso social, que premia la solidaridad y castiga la ruptura de su funcionamiento.

2.1. El mito de referencia

M38: Premio y castigo en los mitos de los wamanis y lagunas:

Un día un hombre se comprometió con la mayordomía de una fiesta. No tenía nada. En su casa, durmiendo con su mujercita, dijo: "¿Cómo vamos a estar así? Iré a trabajar y tú aquí tejerás mantas". Después, por la madrugada, su mujer le alistó comida. Y llevándose a su hija, se fueron por un lejano camino. Cuando iban caminando se anochecieron debajo de un cerro. Arreglaron con sus mantas y durmieron. El padre se despertó casi a la media noche. En ese instante dice que el cerro de un lado le llamaba al cerro de enfrente. El hombre dice que escuchaba. Los cerros conversaban: "¿Que le vas a dar tú?", le preguntaba el uno; el otro respondió: "Yo le voy a dar oro". Como el hombrecillo estaba muy preocupado, el cansancio lo durmió. Cuando despertó, encontró a su lado dos costales llenos de oro. El hombre ya ni fue a buscar trabajo. Dice que hizo una buena fiesta; hasta se hizo una casa nueva. Por eso, su hermano que era un envidioso, también dice que entró a la mayordomía. Igual se fue con su hija y durmió en el mismo lugar. Cuando despertó, los cerros se llamaban. El hombre se puso alegre: Creía que también a él le darían oro. Cuando despertó, al amanecer, tenía cuernos, y de vergüenza ya no regresó. Luego se convirtió en venado. Ahora ya no se deja ver por la gente. (Ilustración 9).

2.2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código zoológico, presenta una interrelación por oposición entre el funcionamiento y la ruptura de la solidaridad intrageneracional, entre hermanos. El funcionamiento de la solidaridad como cualidad axiológica está condicionado por el despliegue de otros valores como la abnegación, el altruismo, la veracidad y la no-

calumnia que pertenecen a los ámbitos de la cultura, y se hallan correlacionados con premios en forma de riquezas. En contraste, la ruptura de la solidaridad está condicionada por el despliegue de la envidia, el egoísmo, el engaño y la calumnia que caracterizan la anticultura, y se hallan correlacionados con castigos míticos mediante la regresión a los ámbitos de la no-cultura.

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología explica por qué y cómo aparecieron los venados (*Odocoileus virginianus*). En cambio, el modelo que el mito revela a los hombres es el funcionamiento de la solidaridad intrageneracional como valor axiomático en la interrelación entre los hombres, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican la regresión metafórica de la cultura al estado de la naturaleza (a la no-cultura), que involucra la pérdida de la condición humana del transgresor.

2.3. La configuración de los valores en el mito

a. Los premios de las deidades al pobre honesto

El discurso del grupo mítico analizado despliega siempre a dos tipos de hombres, uno rico y otro pobre (uno conjunto y otro disjunto con la riqueza). Obviamente cada relato mítico presenta sus propias particularidades que las hace diferir en forma, mientras que la estructura es siempre igual. En cuatro de los seis relatos (M38, 41, 42 y 43), el rico y el pobre son hermanos (por eso el subtítulo de la insolidaridad intrageneracional), mientras que los dos restantes (M39 y 40) aluden a hombres ricos y pobres sin relaciones de parentesco.

En los M38, 39, 40 y 43 el pobre se comprometió a realizar la fiesta del pueblo. En los M41 y 42 no aparece el motivo anterior. El pobre de M38 y su mujer acordaron que ella se quedará a tejer mantas, mientras que él iría a trabajar y acompañada de su hija emprendieron un lejano camino.

El motivo de la ausencia del pobre está relacionado con la abnegación porque a pesar de su pobreza intenta cumplir con el compromiso de realizar la fiesta de su comunidad, pero también se relaciona con el altruismo, en forma de solidaridad de parte del hermano pobre en favor del hermano rico, ayudando a buscar al ganado de este. No obstante, existe una actitud invertida, de insolidaridad, de parte del rico con relación al pobre.

Asumir la mayordomía de la fiesta de un pueblo es un compromiso que el individuo adquiere frente a la colectividad. En algunas comunidades andinas, como las estudiadas en esta investigación, las mayordomías son rotativas y todos los comuneros deben cumplir con esa obligación, ello les permite legitimar el acceso al uso de los recursos comunales (tierras, pastos, bosques, aguas, etc.), y a ocupar cargos de administración en la comunidad. Sin embargo, las condiciones económicas de los comuneros no son iguales, siempre hay ricos y pobres. Cuando los ricos realizan las fiestas existe una suerte de redistribución de la riqueza entre la comunidad. Cuando los pobres se comprometen a realizar la fiesta, al no poder cubrir los gastos que demanda, se ven obligados a abandonar la comunidad tempo-

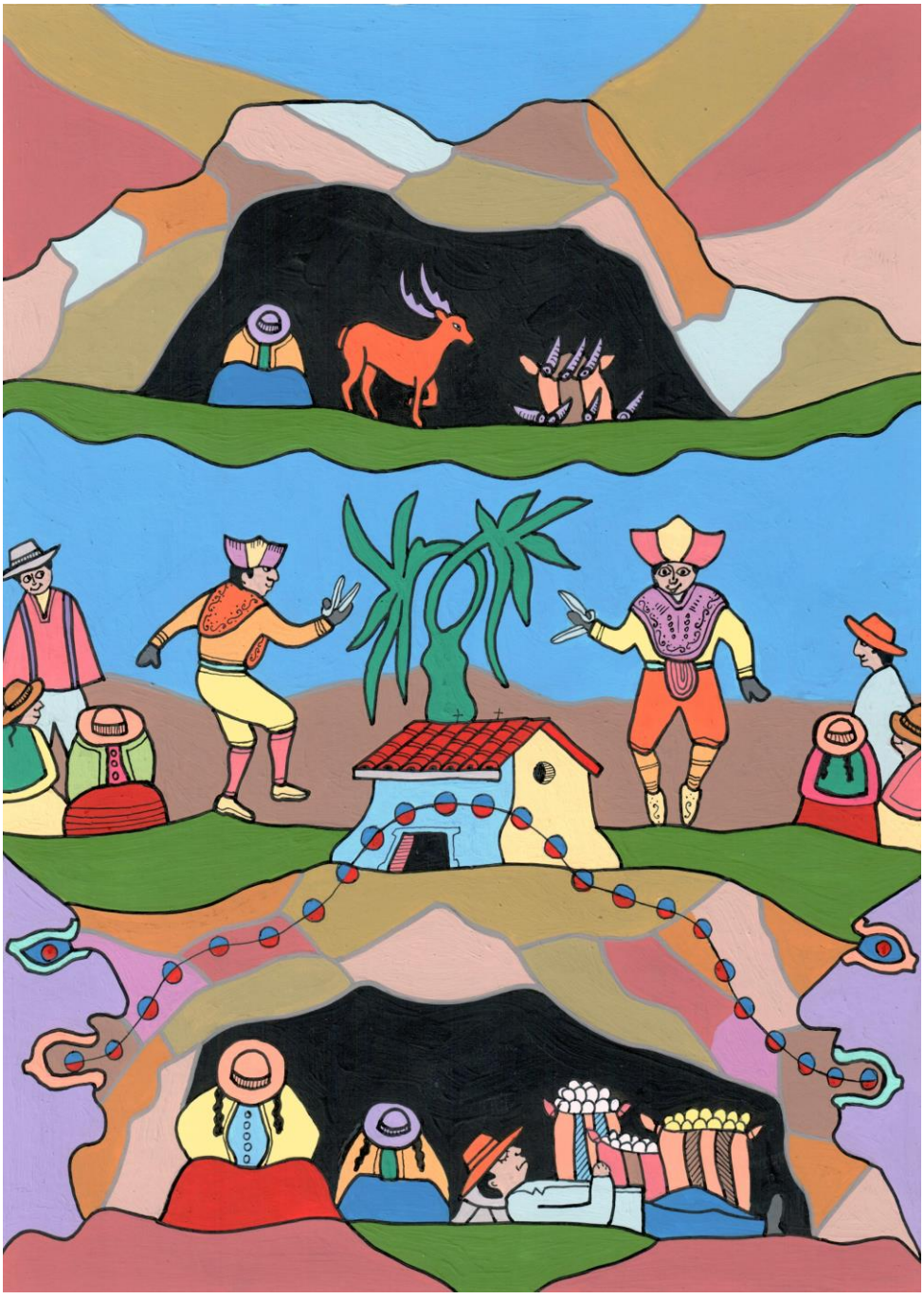


Ilustración 9: Premio y castigo de los wamanis (Josué Sánchez Cerrón).

ralmente y buscar trabajo durante varios meses del año, a fin de ahorrar dinero y afrontar el compromiso adquirido ante su pueblo.

El motivo de la ausencia, aunque con diferentes formas, se repite en todos los relatos. Unas veces el pobre viaja en busca de los danzantes y músicos para hacer su fiesta (M39), cuando va a buscar trabajo (M40), cuando va a buscar las vacas de su hermano rico (M41, 42), cuando va al cerro a cortar paja para techar su casa y hacer la fiesta (M43).

Todos los hombres que se ausentan, por uno u otro motivo, fueron sorprendidos por la noche en los cerros o cerca de las lagunas que son moradas de los *wamanis*. Unos durmieron en una cueva, otros en la intemperie o en unas chozas viejas. Desde el punto de vista de la oposición veracidad/engaño y considerando que los donantes de los premios/castigos son los *wamanis*, el hecho de pasar la noche en estos espacios sagrados, es una manera en que los hombres exponen sin proponérselo su pobreza ante los espíritus tutelares. A esta forma de exposición la llamaré verdad pasiva (opuesto al engaño activo y premeditado). Se supone pues, que los pobres exponen un conjunto de signos que permiten reconocer su condición social y económica: sus vestidos, otras prendas, sus propios cuerpos, las formas cómo viajan, etc.

Con excepción del hombre pobre del M39 (que durmió en el interior de una cueva), todos los demás, como a la media noche despertaron y oyeron que los "cerros" o las "lagunas" conversaban, y al referirse a ellos los trataban como "sus visitas", y se ponían de acuerdo en el regalo que les otorgarán, y casi siempre fue oro y plata.

Al día siguiente, el pobre del M38, al despertar, encontró a su lado dos costales llenos de oro, con lo que hizo una fiesta buena y construyó una casa nueva. El del M39 consiguió que a cuenta de trabajo le den músicos y danzantes. El del M40 halló a su lado dos costales de plata y uno de oro con que realizó la fiesta. Los del M41 y 42 hallaron entre sus bultos dos piedras: una de oro y otra de plata, con los que compraron unas terneras y empezaron a tener sus propias ganaderías que irán siempre en aumento. El del M43 encontró a su lado oro y plata, tesoros con los que compró ropa para sus hijos, hizo una casa y realizó la fiesta mejor que su hermano acaudalado. Temporalmente, para estos hombres se cierra un ciclo de pobreza e inicia otro de riqueza.

La transformación de pobre en rico, de sujeto disjunto en sujeto conjunto con la riqueza, se realizó mediante la donación mítica del *wamani*. En los relatos estudiados por Ansión (1982 y 1987) el premio se realiza por el cumplimiento de unos rituales que efectúa el hombre. En cambio, en mi análisis, por lo menos de manera explícita, no surge ritual previo alguno. Sin embargo, ningún hombre que pasa la noche en el campo (en el cerro, una cueva, un bosque, una puna o cerca de una laguna) lo hace así nomás. Siempre mastican hojas de coca y fuman cigarrillos para evitar algún "daño". Muchas veces los hombres portan algún objeto metálico como una daga, con el cual hincan al lugar donde descansarán para evitar que la tierra, el cerro o la laguna los devore. Otras veces entierran levemente unas semillas y restos de coca, también llevan aguardiente y derraman unas gotas en la tierra

como ofrenda a las deidades.

b. De codicioso a venado

El cambio de condición de pobre en rico, despierta la envidia de los hermanos o ajenos ricos. La envidia, como el deseo de posesión de los bienes ajenos, viene asociada con el egoísmo; es decir, que todo lo quiere para él. En el M40 el hombre rico calumnió de ladrón al pobre e hizo que este, en defensa, narre el origen de su riqueza.

Los ricos envidiosos y egoístas, una vez obtenida la información del origen de la riqueza de los pobres, repitieron la misma hazaña de estos. Un hermano envidioso (M38) tomó la mayordomía e hizo lo mismo que el otro; es decir, existió la pretensión de un engaño activo y premeditado (opuesto a la verdad pasiva). Quiso hacer creer a los espíritus tutelares que él también era pobre, pero los *wamanis* castigaron a este hombre, que cuando despertó estaba con cuernos y de vergüenza ya no regresó, se convirtió en venado y ya no se deja ver por la gente. Temporalmente, para estos hombres se cerró un ciclo de pertenencia al orden de la cultura y, mediados por la envidia, retornaron metafóricamente al orden de la naturaleza (a la no-cultura), iniciando otro ciclo temporal cualitativamente diferente al primero.

Otro rico se disfrazó de pobre, con zapatos muy viejos y ropas harapientas, se dirigió al mismo lugar e hizo igual que el pobre, tratando de engañar a los espíritus tutelares. Al siguiente día encontró a su lado un costal de cuernos y dos de huesos y regresó amargado (M39).

Los hermanos ricos en los M41 y 42, envidiosos y egoístas, fueron también a dormir al borde de las lagunas, y como a la media noche escucharon que las lagunas *Yanaqucha* y *Misaqucha* (ver fotografía 11) se ponían de acuerdo para darles un regalo. Al siguiente día encontraron en sus mantas muchos cuernos que las llevaron a sus casas pensando que sería para que aumente sus animales, pero estos empezaron a morirse, mientras que el ganado de los hermanos pobres iba en aumento. Los ricos les hicieron "brujería" a sus hermanos, como no les "llegó" el hechizo, ellos mismos murieron.

El hermano rico del M43, vistiendo ropas viejas, hizo lo mismo que su hermano pobre. Por la noche escuchó que dos mujeres (las lagunas) se llamaban: "¿Qué le vamos a regalar a nuestra visita?". "Tú rabos y yo cuernos", había respondido. Al día siguiente despertó y tenía cuernos y rabo y se transformó en venado.

El premio o el castigo surgen a partir del tipo de relación de solidaridad/insolidaridad entre integrantes de la misma generación (especialmente entre hermanos). Las condiciones de la ruptura (la envidia, el egoísmo, la calumnia y el engaño) son cualidades de los ricos, y son los detonadores del surgimiento del castigo mítico que consiste en el retorno metafórico del orden cultural al orden natural. Los ricos que pretendieron engañar a los *wamanis,* que habitan las montañas o las lagunas, se convirtieron en venados.

Mateo Flores (1957) rememoró un relato de su madre (en San Damián, Huarochirí,

Lima), en el que un pasajero humilde llamado *Chicti* durmió en la unión de los ríos "Huallaururi" y "Taquia". Por la noche la montaña "Siguessa" dice que le dará "mote blanco" y "Huallaururi" un matecito de "escupcha". Al amanecer el viajero encontró un plato con oro y otro con plata. Enterado *Ticti*, empujado por la envidia, repitió la hazaña de *Chicti*. "Siguessa" le dio lana para su abrigo y "Huallaururi" cachitos para que se defienda. Se convirtió en animal con cachos y lana. Sintió vergüenza, salió del camino y vivió algunos días en una cueva. "Quimiguella" encolerizado le pidió que abandone el lugar. Volvió al mismo punto a rogar a los cerros que le devuelvan su felicidad. Las montañas advirtieron que en adelante no sea envidioso y, después de lavarse con las aguas de los ríos, *Ticti* recuperó su estado humano.[32]

Fotografía 11: Laguna Misaqucha en Salcabamba (Martha Lazo, 2017).

En "*Lapia Huauki* (*Imanuipash tarush yurimusha*)"[33], en *Fábvlas qvechvas* de Adolfo Vienrich (1961), se encuentra la transformación mítica del hombre codicioso en venado, relato reproducido también por Isabel Córdova (1979) y Benjamín Gutiérrez (s/f). Reynaldo Martínez (s/f) presentó también una versión parecida, pero la particularidad de este relato es que los elementos que intervienen en el premio al hombre pobre son la pampa, la cueva y la puna; la primera regaló maíz blanco que se transformó en plata, la segunda maíz morado que se convirtió en cobre y la tercera maíz amarillo que mutó en oro. Cuando el hombre rico intentó engañarlas, la piedra le hizo crecer cuernos en la frente, la pampa rabos y la puna cola. Este hombre se convirtió en venado.

[32] Mi reconocimiento a Nils Castro Carrasco por haberme facilitado este relato de San Damián. Ver también Castro (2017).

[33] Su traducción es "El hermano codicioso (El origen del venado)".

Por su parte, César Toro Montalvo (2016) presentó otro relato con la misma estructura: el que ayuda al pobre es un anciano que dice ser dueño de todos los animales, le pidió al pobre (que busca cazar para alimentar a su familia) que no mate a sus animales del monte y le dio maíz que se convirtió en oro y plata y los cereales que arrojó al corral mutaron en ganado. El hermano rico del relato, por pretender engañar al anciano, recibió un *chullu* (una gorra) y al llegar a su pueblo le aparecieron cuernos y patas y se transformó en venado.

Luis Gonzalo (2011) narró que un hermano mayor, haciéndose pasar por mendigo, trató de engañar a los volcanes "Solimana" (Arequipa) y "Sara-Sara" (Ayacucho), el primero le regaló un sombrero y el segundo unas botas. Los volcanes "Ferurare" (¿?) y "Coropuna" (Arequipa) le regalaron azucenas y abrigo. Cuando regresó a su pueblo, los perros le persiguieron y asustaron, escapó y no regresó más. Se había convertido en venado. El sombrero y la azucena eran los cuernos, el abrigo la piel y las botas las pesuñas.

C. Escalante y R. Valderrama (1997) narraron de un hombre que quitaba tierras a su hermano. Él tenía una flor de clavel en la cabeza. Esta flor se convirtió en cuernos; por tanto, se convirtió en venado y corriendo se refugió en los cerros. Entonces comer venado es un tabú, es como comer a otro humano. La violación de este tabú puede llevar al transgresor hacia la condenación.

La naturaleza, desde el punto de vista anterior, debe ser entendida como la no-cultura (Lotman y Uspenskij, 1979; Lotman, 1998). La riqueza significa acumulación de bienes. En comunidades como las estudiadas el rico es tal a costa de la privación de los pobres. En consecuencia, existe una suerte de control social que orienta hacia la redistribución de las riquezas entre los que menos bienes tienen. Esto significa compartir, por ejemplo, los productos derivados de la ganadería (leche, queso, suero como menciona un mito, donde el hermano rico no comparte con el hermano pobre). En cambio, el pobre transformado en rico sí redistribuye sus bienes en favor de su comunidad a través de la realización de la fiesta.

La reciprocidad sigue siendo un elemento central en el funcionamiento de las sociedades andinas. Su quebranto a través de la unilateralidad es sancionado de alguna manera. La envidia es una forma de ruptura de la solidaridad entre los hombres porque se desea el bien ajeno. El egoísmo es también otra forma de la misma ruptura, porque se quiere bienes solo para *ego* y no para *alter*. Pero, todo lo que se quiere o se hace solo para *ego*, desde el punto de vista moral, es un antivalor social. La veracidad es una forma de reciprocidad entre los hombres quebrada por el engaño y la calumnia. El engaño es positivo cuando el hombre se enfrenta con seres maléficos como el diablo y el "condenado" (Monge, 1993), o cuando los animales protegen a los débiles como el cóndor que miente a la perseguidora para salvar al niño que oculta bajo sus alas (Arguedas e Izquierdo, 2011). Pero el engaño entre los hombres es negativo, más aún si se trata de engañar a los espíritus tutelares como los *wamanis*. En consecuencia, los transgresores son ubicados fuera de la cultura, en la no-cultura, de ahí su conversión metafórica de hombres en venado, de la cultura en naturaleza. En el relato de Escalante y Valderrama existe un signo aculturado, la condenación por causa

del consumo de carne de venado (de "humano") es de influencia católica. En cambio, "comer" al cuerpo y "tomar" la sangre de Cristo, son actos sagrados, a pesar de que hay un canibalismo simbólico.

En el relato de Mateo Flores la envidia fue también el detonante de la sanción mítica de regresión del transgresor (*Ticti*) del estado de la cultura a la naturaleza, reforzada por otros signos "naturalizantes": salir del camino y vivir en una cueva. La diferencia con los demás relatos está en que, por el ruego que *Ticti* hace a las montañas, previa advertencia que no sea envidioso en adelante, con la purificación de las aguas de los dos ríos, recobró su estado humano; por tanto, hay un retorno al orden cultural.

En este caso, la metáfora del retorno del orden de la cultura al orden de la naturaleza y de esta nuevamente al primero actúa como una operadora simbólica que regula el funcionamiento de los valores y las reglas sociales entre los hombres donde se producen, circulan y recepcionan los relatos míticos analizados. Y esta es la función normativa y modelante principal de los mitos en cuestión.

Algunos de los relatos señalan que los hermanos ricos, al no lograr sus propósitos, empujados por la envidia, acrecentaron su maldad deseando e intentando dar muerte al hermano a través de la brujería, que en un relato aparece con efecto inverso, porque al no ser efectivo en su hermano, se volvió hacia él y provocó su muerte. Entonces estamos ante un caso en el que la ruptura de la solidaridad intrageneracional lleva también hacia la muerte del transgresor.

Queda claro que los *wamanis* están ligados al ganado y que poseen riquezas en forma de minerales (Ansión, 1987); asimismo, estas deidades no actúan solos, sino de modo concertado, por eso se ponen de acuerdo para premiar a los pobres o castigar a los ricos.

Finalmente, como anotó Juan Ansión: "Los productos de la tierra, el ganado y la riqueza mineral son los tres tipos de riqueza que puede ambicionar un campesino. Pero la riqueza que le es posible acumular y tener como reserva es sobre todo el ganado. El campesino venderá un animal el día que tenga que hacer frente a un gasto extraordinario, y si tiene algo extra para invertir, es con frecuencia ganado lo que comprará" (Ansión, 1987, p. 121). El ganado y los minerales (oro y plata) son los tipos de riqueza que, los relatos míticos estudiados, despliegan de modo conjunto o disjunto de los sujetos.

El análisis realizado en este grupo de relatos míticos permite proyectar la configuración de los valores, cuyo portador es la actitud de los hombres en su interrelación con otros. Estos valores son esquematizados en el cuadro 15:

Cuadro 15: Los valores/desvalores en los mitos del wamani.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
Insolidaridad intrageneracional	Solidaridad intrageneracional	La actitud de los hombres
Envidia	Abnegación	La actitud de los hombres
Egoísmo	Altruismo	La actitud de los hombres
Engaño	Veracidad	La actitud de los hombres
Calumnia	No-calumnia	La actitud de los hombres

2.4. El simbolismo en el mito

Todos los elementos naturales poco corrientes están habitados por espíritus bondadosos o malignos (o con las dos cualidades al mismo tiempo). En este apartado del estudio, reviste importancia los espíritus asociados a los cerros y las lagunas, que pueden hacer mucho bien o mucho daño a la gente.

El *wamani* es un ser espiritual principal aborigen que, pese a los esfuerzos por extirparla, su culto tiene plena vigencia en el área estudiada como también a lo largo y ancho de los Andes. Se trata de espíritus que habitan los cerros y las lagunas y lo consagran como hierofanía, que infunden temor, respecto y actitud sagrada. Cada comunidad tiene uno o varios *wamanis* tutelares y se hallan jerarquizados con relación a su altura y majestuosidad; por tanto, hay *wamanis* locales, regionales y macrorregionales (Taipe, 1998a). La protección de los primeros es más próxima, pero cuando se trata de invocar salud por algún enfermo o de realizar viajes largos, entonces se invoca la protección de los segundos. En este sentido los *wamanis* constituyen símbolos de cohesión intra e interétnico.

Las denominaciones que recibe el *wamani* son diferentes según se trate de una u otra área cultural. Es *Wamani*, *Apu* o *Tayta Urqu* entre los quechuas de Huancavelica y Ayacucho; Es *Apu* o *Auqui* entre los quechuas de Cusco; es *Jirka*, Abuelo o *Auquillo* en Pasco; es *Achachila* en el Altiplano; y, es *Rajo* en la sierra norte (García, 1998 y Arroyo, 1987).

El simbolismo del *wamani*, además del cerro o la laguna que implican espacios sagrados y evocan un valor en sí, es muy rico. Desde la exposición de Jean Isbell puedo ingresar al tema. Isbell (1974) señaló que el *wamani* se transforma en cóndor y que siempre está asociado con cruces y capillas. Isbell pidió a un grupo de niños que dibujaran la figura de los *wamanis*. Estos los representaron como hombres vestidos muy ricamente, viviendo dentro de las montañas; cóndores volando; y también picos de montañas y lagos con cruces cerca de ellos.

En efecto, el cóndor simboliza al *wamani* (Arguedas, 1974a), pero también está representado por el *waman* (halcón). Cuando adopta la representación humana (al margen de presentarse como adulto, anciano, joven o niño) difiere de dos modos. En una de ellas está representado por un *misti* (hombre blanco), barbudo, cabalgando un corcel blanco,

ricamente vestido. Esta representación tiene influencia católica, icónicamente el hombre blanco es Santiago, personaje a través del cual los colonizadores intentaron superponer al culto del espíritu tutelar nativo. En otra, el *wamani* adopta la representación de los *qurpas* que son indígenas huancavelicanos, cuyos ropajes son muy llamativos para los ojos de cualquiera.

Generalmente, el *wamani* está asociado con lo masculino, porque *Urqu* (literalmente es cerro o macho) tiene connotación fálica. No obstante, hay *wamanis* femeninos y bisexuales. Cuando están representados como humanos, estos espíritus tienen sus mismas necesidades: alimentos, bebidas, afectividad sexual, etc. De ahí la existencia de un sin número de relatos míticos que aluden al "engaño" (seducción) del *wamani* a las pastoras o los pastores. Cuando esto ocurre, la ganadería de los amantes del *wamani* aumenta desmedidamente. Estos amantes viven en las ciudades maravillosas que existen en el interior de los cerros o de las lagunas. No obstante, si ellos revelan el secreto del pueblo donde viven o de sus relaciones amorosas con el espíritu tutelar, entonces, mueren y, seguidamente, su ganadería empieza a mermar hasta extinguirse definitivamente.

Los *wamanis* mantienen relaciones de comunicación y reciprocidad entre sí. Suelen visitarse y celebrar algunas fiestas. Pueden concertar castigos y premios como en los mitos analizados. Pueden castigar a quienes ponen en peligro el equilibrio ecológico como a los cazadores, pescadores, taladores y mineros. Cuando se ven en peligro, pueden trasladar sus riquezas (el oro y la plata) de un lugar a otro. A fin de protegerse pueden derrumbar caminos, provocar la muerte de personas y enviar tempestades.

Sin embargo, también, así como tienen relaciones de cooperación entre sí, los *wamanis* establecen relaciones de rivalidad, entonces pueden disputar las riquezas de sus territorios. En este sentido, la posesión de más o menos nevados perpetuos, la altitud y su majestuosidad son los signos de su riqueza y poderío. Como sugirieron Szeminski y Ansión (1982), si unos son más poderosos que otros, a ninguno le falta poder ni riqueza.

El *wamani* es dueño de todo cuanto existe en su territorio: el agua, los minerales, los animales domésticos y montaraces, los productos agrícolas. De ahí que, para cada ocasión, los indígenas tengan prescritos un conjunto de rituales a fin de mantener la reciprocidad con sus espíritus tutelares. Por ejemplo, cuando tienen que cazar, primero piden licencia al *wamani*, y después de obtener la presa, tienen que ofrendarle las vísceras o las orejas cortadas. Cuando realizan las limpiezas de las acequias, cuando se dirigen a recolectar flores de las laderas de los cerros, cuando realizan la marcación, venta y beneficio del ganado, cuando una persona se enferma, cuando se pierde algún animal, cuando se construyen caminos, etc., se cumplen determinados ritos. En cambio, tengo noticias que cuando se pierden las vetas de las minas o cuando hay derrumbes excesivos en las construcciones de las carreteras, "pagan" sacrificando a un humano.

Algunas veces, el simbolismo de la laguna aparece subordinado al simbolismo de la montaña, por ejemplo, Vergara y otros (1985) han registrado (en la comunidad Cullu-

chaca-Huanta) que las lagunas que están alrededor del *wamani* Rasuwillka son su sangre, los riachuelos que bajan por las quebradas son sus venas. En cambio, Isbell (1974) ha encontrado la representación del *wamani* mediante lagos. Las lagunas y las montañas están relacionadas por sus caracteres sagrados (opuestos o separados al espacio profano). Esa condición sagrada determina el procedimiento de un conjunto de rituales cuando se establecen relaciones entre el hombre y las lagunas. Si los hombres no cumplen con otorgar determinadas ofrendas, las lagunas pueden amenazar con destruir a los pueblos y devorar a los hombres.

A diferencia de que cada comunidad tiene uno o varios *wamanis* habitando las montañas, solo el territorio de algunas comunidades tiene el privilegio de tener una o más lagunas. En consecuencia, el simbolismo cohesionador de las lagunas es siempre de carácter intercomunal unas veces y otras de carácter interétnico.

Algunas lagunas son reconocidas como femeninas, otras como masculinas, pero también las hay que son bisexuales. Sin embargo, predominan las consideraciones que las lagunas son de connotación femenina. Cuando aparecen como mujeres visten polleras de color verde (como las algas que viven en sus aguas); o se las puede ver en orillas lavando ropas de varios colores (los que adoptan las yerbas acuáticas) o lanas de color blanco (la neblina). Entonces pueden seducir a los jóvenes varones también a las mujeres, conduciéndolos a vivir a un hermoso pueblo ubicado debajo del agua, o simplemente devorándolos. En los relatos, los hombres o mujeres seducidos por las lagunas casi siempre mueren por la transgresión de alguna prohibición, por ejemplo, que los padres de la muchacha no sepan que vive en el interior de la laguna, asimismo los dones que otorga en forma de abundantes ganados desaparecen. Pero hay casos en que la mujer representando a la laguna puede ser capturada por los hombres, entonces su pollera verde se transforma en algas, sus huesos en piedras calcáreas, su cuerpo se diluye en agua. También ya dejé establecido que la laguna (como Atakalas) es al mismo tiempo macho y hembra.

Determinadas lagunas son habitáculos de los *waris*, espíritus malignos en forma de hombres blancos, y que pueden causar la muerte de los hombres que por casualidad se cruzan en sus caminos. No obstante, el *wari* puede ser también una mujer, entonces icónicamente posee polleras verdes y amarillas y usa un sombrero de vicuña, que si logra seducir a un hombre le saca y come el corazón. Sin embargo, el *wari* puede alimentarse también de la sangre fresca de algunos animales domésticos, y así como habita lagunas también puede habitar los manantiales o lugares pantanosos. No se sabe hasta qué punto el comer al corazón de un hombre o beber la sangre de animales domésticos esté evocando a los ritos de sacrificio.

Sin embargo, el simbolismo de la laguna no solo es negativo sino también positivo, puesto que la laguna es agua y toda agua es vivificante. Generalmente en las lagunas nacen los riachuelos que también darán vida y riqueza a las cuencas que las recorran. Pero estas cualidades positivas perduran mientras existe reciprocidad entre el hombre y las lagunas

hierofanizadas. Si son molestadas por los hombres son capaces de trasladarse de un lugar a otro, quitando los beneficios vivificantes que otorgan sus aguas tanto para los hombres, como para los animales y para la agricultura.

Cuando las lagunas se sienten ofendidas, por ejemplo, por las pedradas provocadas por el hombre, son capaces de "caminar", si las aguas alcanzan al agresor las devora. Se dice que las aguas pueden trasladarse hacia las partes altas de su aposento, pero no hacia las partes bajas, porque hay peligro de rebalsarse y no podría retornar a su espacio continente.

El simbolismo de las lagunas también se identifica con la wallata, en forma de estas aves pueden irse de un lugar a otro; pueden presentarse también en forma de serpientes blanquinegro o negro-amarillo; además, pueden representarse como toros. La wallata es una especie de pato silvestre que viven en las lagunas, entonces su afinidad de animal acuático y al mismo tiempo aéreo lo eleva a la calidad de símbolo de la laguna, porque el agua además de estar en la superficie también está en el cielo en forma de nubes, estas cualidades los asocia con el ave. La serpiente, animal ctónico que representa al inframundo, es homólogo a una de las cualidades del agua (subterránea), pero que, además, tiene conexión de analogía con los ríos y los aluviones; por otra parte, las serpientes de los colores mencionados representan la riqueza, entonces por doble conexión homológica y analógica, hay lugares en que la laguna está representada por la serpiente [situación semejante fue hallada por Ansión (1987)].

El toro generalmente representa también al *wamani*; no obstante, en la mitología de los pueblos estudiados, el toro puede surgir de los manantiales y retornar por allí al inframundo del cual emergió. En este caso, el toro aparece viviendo en las profundidades de algunas lagunas. Aun cuando no exista un lazo analógico entre laguna y toro, ambos están relacionados por su representación de riqueza. En la mitología ayacuchana, si el toro emerge de la laguna, las aguas de esta se embravecen, y son peligrosas porque pueden romper los diques con grandes oleajes e inundar y arrasar a las poblaciones (Arguedas e Izquierdo, 1947).

Las lagunas, al igual que las montañas, están relacionadas entre sí. Las lagunas pueden relacionarse ctónicamente (mediante canales subterráneos), superficialmente (pueden visitarse unas a las otras) o empíreamente (en forma de wallata o a través del arco iris). Cuando están una cerca de la otra pueden conversar y concertar en premiar o castigar a las personas que osan dormir en sus cercanías. Los premios que dan a los pobres son oro y plata, mediante el cual truecan con ganados o realizan las fiestas de sus comunidades. Los castigos que dan a los ricos son las transformaciones metafóricas de los insolidarios en animales; es decir, mediante una regresión metafórica del orden cultural al orden natural, o también provocando la muerte del transgresor o determinando la merma de su ganadería. De ahí que exista analogía entre las lagunas y las montañas porque ambos son poseedores del control sobre los minerales, los ganados, y también sobre la agricultura.

En suma: El análisis de los M38-43 demuestra el papel de la regresión metafórica del

orden cultural al natural como operadora del proceso social, ya que por causa de la insolidaridad intrageneracional (entre hermanos), los transgresores se transforman en venados. La solidaridad/insolidaridad como valor/desvalor dominantes se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son la abnegación/envidia, el altruismo/egoísmo, la veracidad/engaño, la no-calumnia/calumnia. Igualmente se ha visto que los ciclos temporales se cierran para dar paso a otros, asociados íntimamente con la conjunción/disjunción de los hombres con la riqueza. También he analizado el simbolismo cromático, de las lagunas, del toro, la wallata, el cóndor, el halcón; del *misti*, *qurpa* y *wari*.

3. De egoísta a gusano: La insolidaridad de hijo a madre

Este apartado desarrolla el análisis de 3 relatos míticos sobre el gusano de la papa que se organizan alrededor de la ruptura de la solidaridad intergeneracional (de hijo a madre), cuya transgresión acarrea los castigos míticos de regresión metafórica del orden cultural al orden natural, dando lugar a la aparición del gusano y el pájaro depredador.

El análisis realizado permite reconstruir la configuración axiológica y simbólica, demostrando que la metáfora de regresión cultural al natural es una operadora del proceso social, castigando la insolidaridad intergeneracional de hijo a madre. Asimismo, en este grupo mítico no existe referencia a dios ni rito alguno.

3.1. El mito de referencia

M44: Relato sobre el origen del gusano de la papa:

Una anciana tuvo un hijo. Este ya tenía su mujer y vivían lejos de su madre. En la época de cosecha, el hijo y la nuera fueron a cosechar papas. Entonces su madre, pensando en las penurias que estarían pasando su hijo y la nuera, fue llevando chicharrones [carnitas de cerdo] para que coman ambos. "Mi hijo estará haciendo *watya* [papas asadas con piedras calientes]" –pensando fue.

El hijo vio a su madre cuando esta daba la vuelta a una colina. Entonces dijo a su mujer: "La vieja, mi madre, estará viniendo a pedir papas". Se escondió detrás de la ruma de los tubérculos y se cubrió con las hojas y tallos de la papa.

La anciana llegó y preguntó a su muera por su hijo. Esta respondió: "Al verte venir se escondió detrás de la ruma de papas y está cubierto por los follajes". Al oír esto la madre se puso a llorar de tristeza.

Cuando su mujer se acercó detrás del montón de la papa, para avisarle que su madre estaba llorando, y destapó el follaje de papa, no estaba el hombre, se había convertido en gusanos. Esos gusanos estaban comiendo todas a las papas cosechadas.

Su madre dijo: "Por esconderse de mí, mi hijo se convirtió en *papakuru* [gusano de papa]", y retornó muy entristecida. (Ilustración 10).

3.2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código entomológico, presenta una interrelación opo-

sitiva entre el funcionamiento y la ruptura de la solidaridad intergeneracional (de hijos a padres ancianos). El funcionamiento de la solidaridad como cualidad axiológica está condicionado por el despliegue de otros valores como el altruismo, el amor, la sinceridad y la veracidad, y se hallan relacionados con la cultura. En contraste, la ruptura de la solidaridad está condicionada por el despliegue del egoísmo, el desamor, el odio, la falsedad y la mentira y, como valores negativos, se hallan correlacionados con la anti-cultura y la no-cultura.

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología da cuenta de la aparición del *papakuru,* al que también le llaman *utuskuru*/*utushkuru* o gusano de la papa (*Promnotripes solani P.*), y su depredador correspondiente (el pájaro *utushpisqu*). En cambio, el modelo que el mito revela a los hombres es el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional como valor axiomático que influye decididamente en la producción y reproducción de los miembros de las familias andinas, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican la regresión metafórica de la cultura al estado de la naturaleza, haciendo perder su condición humana a los transgresores. Temporalmente el mito se ubica en una continuidad cíclica. Esta circularidad es explicada porque la cultura es superación de la naturaleza y el retorno metafórico lo ubica en una circularidad de naturaleza – cultura – naturaleza.

3.3. La configuración de los valores en el mito

Los tres relatos (M44-46) y otro registrado por Matayoshi (1982) presentan el motivo de una anciana y su hijo, y que este y su mujer ya viven independientes de su madre. Los relatos estudiados hacen referencia a la época de la maduración de las papas; por tanto, el hijo y la nuera se fueron o se hallaban en plena cosecha de los tubérculos. Solo el M46 y el registrado por Matayoshi describen que el varón "... poseía una chacra de considerable extensión" o que "... tenía grandes terrenos...". El M46 resalta la cualidad laboriosa del varón que "labraba la tierra de sol a sol y sus cosechas eran abundantes y su progreso notable...". Parece existir una paradoja entre las cualidades de la laboriosidad y la insolidaridad. Generalmente la laboriosidad es una cualidad positiva entre los hombres del Ande, no obstante, se debe considerar que las cualidades axiológicas cambian devaluándose, sobrevalorándose o mutando en su opuesto según los contextos específicos de su existencia. En mis registros he encontrado relatos en los que los hombres antiguos (pre*inqas*) ataron al Sol, y por su parte, los *inqas* intentaron hacer lo mismo a fin de que no existiera la noche y pudieran trabajar más. Pero los gentiles fueron aniquilados, entonces, la laboriosidad exagerada está asociada con la muerte. Para atar al Sol, un *inqa* llevó una inmensa roca desde una quebrada profunda del río Mantaro hacia la cumbre de un cerro, pero debido a la fatiga, el *inqa* fue aplastado y muerto por la roca (Taipe, 1998b). El atar al Sol significa día con Sol y noche transformada en día también con Sol, entonces es día que implica trabajo+trabajo; en este caso, la laboriosidad exagerada conduce inevitablemente a la muerte, mientras que la laboriosidad moderada; es decir, día que implica trabajo y noche que implica descanso, cubre las necesidades y garantiza la vida de los hombres.

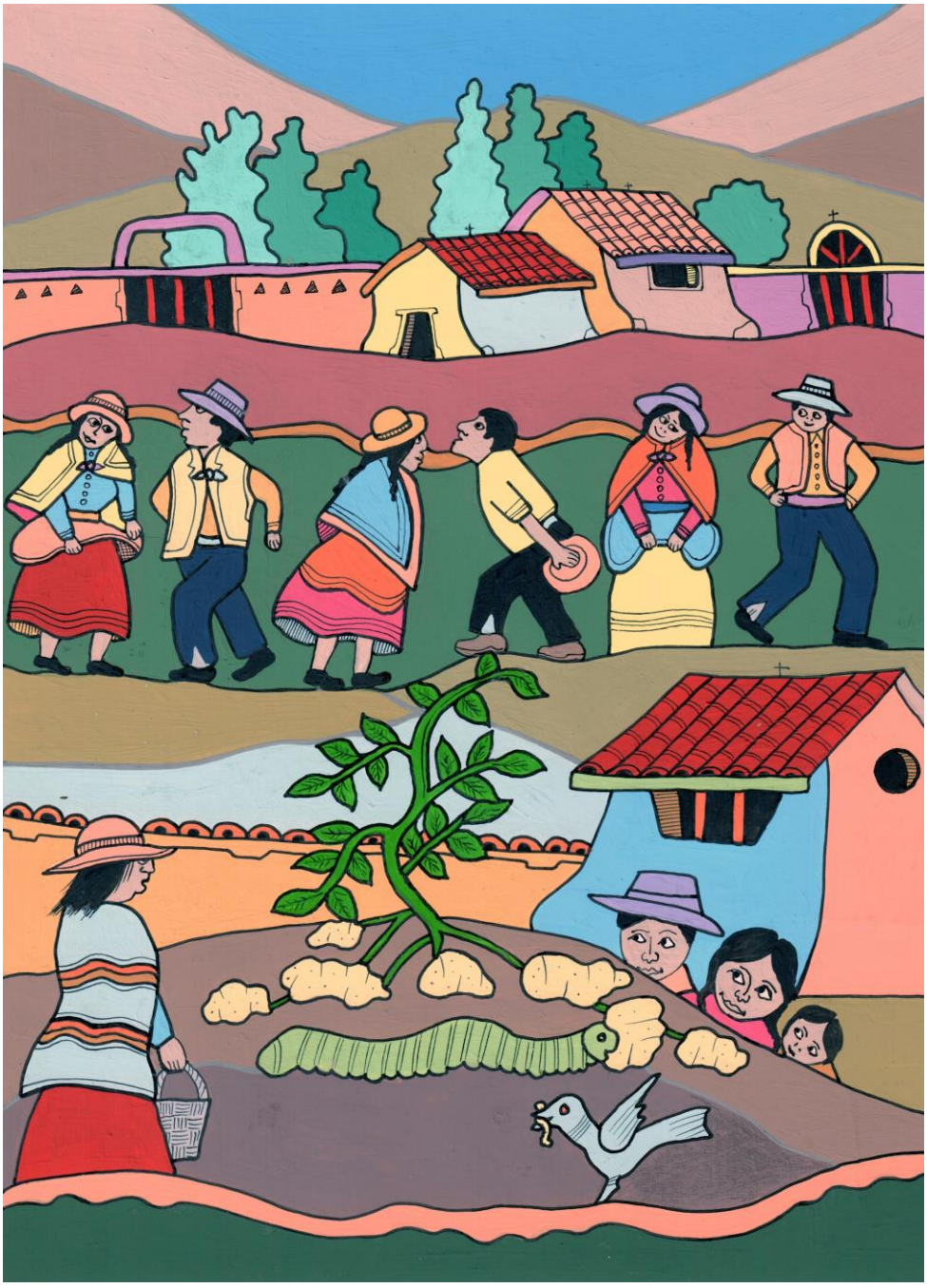


Ilustración 10: La transformación del hijo insolidario en gusano de la papa (Josué Sánchez Cerrón).

En este grupo de relatos analizados sobre el origen del gusano de la papa, los mitos describen de manera explícita e implícita al hombre como laborioso. No obstante, el contexto del relato mítico la asocia con el egoísmo que conlleva hacia la ruptura del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional; por tanto, laborioso más altruista son cualidades positivas y, opuesta y simétricamente invertida, laborioso más egoísta son cualidades negativas.

Al enterarse que su hijo estaba en cosecha, la madre del M44, "... pensando en las penurias que estarían pasando su hijo y la nuera, fue llevando chicharrones [carnitas de cerdo] para que coman ambos". En el M45 y el registrado por Matayoshi solo aparece que la madre fue vista por su hijo cuando esta se aproximaba; en cambio, en el M46 la madre está descrita como una anciana enfermiza que ya no puede valerse por sí misma; por tanto, va a pedir papas a su hijo.

En todos los relatos, el hijo, al ver que su madre se dirige hacia el lugar de la cosecha, se esconde de su progenitora por no darle los frutos de su cosecha. En el M45 la actitud egoísta del varón fue aprobada por su mujer, mientras que en las restantes esa actitud fue reprobada. Aquí es cuando empieza a discurrir las cualidades axiológicas negativas del hijo con relación a su madre. Su egoísmo hace que el hijo quiera todo para *ego* (para sí) sin importarle *alter* (su madre). Otra vez estamos de cara a un antivalor social.

Si "los padres cuidan de sus niños, los visten, pero a cambio esperan ser amados, respetados y ayudados cuando, a su vez, estén enfermos y viejos" (Alberoni, 1995), entonces la solidaridad intergeneracional (de hijos a padres ancianos) consiste en mantener el flujo de la circulación de bienes y servicios proporcionados por los productores presentes (los adultos) hacia los productores futuros (los infantes) y los productores pasados (los ancianos más los incapacitados) (Meillassoux, 1979). En los relatos analizados, esta solidaridad que funciona como norma en las sociedades andinas se ve quebrada por la actitud egoísta del hijo; por tanto, se llega a límites que conducen al peligro de la producción y reproducción familiar.

Si el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional se ubica en el ámbito de la cultura, su quebranto pertenece al ámbito de la anti-cultura (Lotman y Uspenskij, 1979 y Lotman, 1998), ya que atenta contra la supervivencia de una de las generaciones familiares. Este punto de vista de la semiótica de la cultura coincide con la del psicoanálisis en el sentido en que, si represión es cultura, entonces la transgresión del funcionamiento de los valores y las reglas sociales, en este caso de la solidaridad intergeneracional, pertenece también al ámbito de la anti-cultura.

El egoísmo del hijo está asociado con el desamor hacia su madre, que le lleva a esconderse él solo (M44, 45), o a ordenar a su mujer y sus hijos a esconderse junto con él, aunque fue desobedecido por su mujer (M46). El hombre del M44 se ocultó detrás de la ruma de papas cubriéndose con hojas y tallos de la planta de papas, el hombre del M45 y el hombre más sus hijos del M46 se ocultaron entre los surcos del terreno de cultivo. Es así como surge

la falsedad del hijo al intentar aparentar que él no se encuentra presente.

Cuando la anciana llegó hasta el lugar de la cosecha preguntó a su nuera por su hijo. En todos los relatos, a excepción del M45, la nuera respondió con veracidad, en cambio en el M45 la nuera, que odia a la suegra, miente que su marido no se hallaba presente en la cosecha. Entonces estamos ante dos actitudes de mujer a mujer: de parte de las nueras frente a las suegras, una de solidaridad, de veracidad correlacionada con la compasión (que hasta le regala un atado de papas viejas y malogradas); y, otra de insolidaridad, de mentira correlacionada con el odio. La mentira es una transformación alterada de la realidad auténtica (Lotman, 1999), y constituye una falta de reciprocidad con respecto al saber (Szeminski y Ansión, 1982), mientras que el odio constituye también una falta de reciprocidad con respecto al afecto.

En el M44, la nuera se dirigió detrás del montón de papas para avisarle que su madre estaba llorando, mas solo vio que el hombre se había transformado en *papakuru* o gusano de papa y observó que, al mismo tiempo, los gusanos habían terminado con los tubérculos cosechados. Cuando la nuera del M45 llegó al lugar donde estuvo oculto el esposo, solo encontró muchísimos gusanos de papa. Cuando la nuera del M46 buscó entre los surcos y levantó las hojas de las plantas de papa, encontró al hombre transformado en el gusano repugnante. Desesperada hurgó la tierra y encontró que también sus hijos habían sufrido la terrible transformación. El gusano adulto al verse descubierto hizo un ruido casi inaudible de "*utushhhsss*" y su mujer le llamó *utushkuru*: he ahí el origen onomatopéyico del nombre quechua del gusano.

La nuera traspasada de pena por la suerte de sus hijos lloró echada sobre los surcos hasta que la muerte lo sorprendió, y al instante, se convirtió en un pájaro pequeño y chillón llamado por los campesinos *utushpisqu* que se alimenta de los gusanos de la chacra, especialmente de aquellos que atacan a la papa, entre ellos el *utushkuru.*

En los relatos pertenecientes a la provincia de Bolognesi (Ancash), los brazos del mal hijo se transformaron en serpientes que seguían distintas direcciones. Desesperado el hombre empezó a gritar pidiendo perdón a su madre, pero ella, a pesar de haber oído los gritos, no hizo caso, los campesinos se juntaron y quemaron al hombre con los brazos de serpiente (Arguedas e Izquierdo, 1947).

Si la transgresión del funcionamiento de los valores y las reglas sociales, en este caso de la solidaridad intergeneracional, es ubicarse en la anti-cultura; la transformación del transgresor en gusano de la papa significa su ubicación en los ámbitos de la no-cultura; es decir, en los ámbitos de la naturaleza. De ahí que el mito despliegue su función modelante del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional entre los hombres donde se produce, circula y recepciona el discurso mítico analizado, cuyos transgresores sufren castigos míticos, primero ubicándolos en la anti-cultura, luego desplazándolos metafóricamente desde el orden humano a orden animal, desde el orden cultural al orden natural (al orden de la no-cultura).

Con la actitud de ruptura del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional, el hombre provoca también la transformación de su mujer en el pájaro *utushpisqu*. Sin embargo, el desprecio o el aprecio, porque el *utushkuru* se come la papa, mientras que el *utushpisqu* se come al gusano, los ubica en una dimensión axiológica opositiva, pero al mismo tiempo inseparable. El gusano que de las papas hace su alimento se opone al pájaro depredador del gusano que lo devora como castigando al marido por ser causante de la transgresión; así, papa, gusano y pájaro se hallan conformando una cadena alimenticia.

El análisis realizado en este grupo de relatos permite proyectar la configuración de los valores, cuyos portadores son las actitudes de los hijos y las nueras en su interrelación con su madre y suegra respectivamente. Estos valores/desvalores son esquematizados en el cuadro subsiguiente:

Cuadro 16: Valores/desvalores en el mito de origen del gusano de la papa.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
Insolidaridad intergeneracional	Solidaridad intergeneracional	La actitud de los hijos
Egoísmo	Altruismo	La actitud de los hijos
Desamor	Amor	La actitud de los hijos
Odio	Amor	La actitud de la nuera
Falsedad	Sinceridad	La actitud de los hijos
Mentira	Verdad	La actitud de la nuera

Generalmente en los hogares andinos uno de los hijos se queda a vivir con los padres ancianos. Excepcionalmente todos los hijos salen a vivir hacia las ciudades. Existen casos en que los hijos o hijas pueden contraer matrimonio e instalar su residencia fuera de la comunidad. No obstante, la mayor parte de los hijos establecen su residencia al interior de su misma comunidad de origen.

Por regla general, los hijos asisten a sus padres hasta que estos mueran. Aun cuando los padres están ancianos, cumplen un conjunto de tareas propias de su edad: cuidan de los nietos, de los animales domésticos, vigilan las sementeras, ayudan en los quehaceres domésticos, son consultados para curar las enfermedades, etc. No obstante, como el mito describe, pueden presentarse casos (y de hecho los hay) en que los padres quedan solos, y también hay casos en que los hijos desatienden a sus progenitores. En situaciones como estas el relato mítico expresa y modeliza las reglas y pautas ideales del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional entre las familias andinas.

3.4. El simbolismo en el mito

El gusano de la papa, el *papakuru* o *utuskuru*, representa a la insolidaridad intergeneracional y por desencadenamiento causal representa también el egoísmo, el desamor, el odio, la fal-

sedad y la mentira. Entre el hijo insolidario y el gusano existe un lazo analógico. Cuando el hijo niega asistir con alimentos a su madre, lo condena al hambre y coloca en peligro a la supervivencia de su progenitora que ya pertenece a la tercera edad y no puede valerse por sí misma; igualmente la invasión de los campos de cultivo por este insecto, al mermar la productividad, pone en peligro a la familia campesina, y los más afectados por la escasez de alimentos en cualquier sociedad son los niños y ancianos. Metafóricamente se puede decir que el *papakuru* niega las papas a los hombres, y los condena al hambre.

En consecuencia, casi automáticamente surge la valoración negativa del gusano de la papa. Los campesinos lo odian porque invade a los campos de cultivo y merma la productividad y calidad de sus cosechas. Las papas agusanadas no tienen acogida en el mercado y esto afecta económicamente a las familias campesinas que necesitan vender los tubérculos a fin de proveerse de otras mercancías que ellos no las producen.

El pájaro *utushpisqu* representa la actitud veraz y compasiva de la nuera hacia la suegra en razón de no mentirla y en razón de regalarla un atado de papas. Entre el pájaro y la nuera veraz y compasiva existe un doble lazo analógico. Por una parte, puesto que, así como la nuera es verás al no ser cómplice de su marido que se esconde de su madre, el canto de esta avecilla anuncia invariablemente la llegada de los gusanos a una chacra; es decir, es un indicador biológico de la presencia de la plaga y pone en alerta a los agricultores. Metafóricamente se podría decir que el canto de la avecilla no miente sobre la presencia de gusanos de papa en los campos de cultivo.

Por otra parte, la actitud compasiva de la mujer que regala un atado de papas a la suegra, contribuye en la supervivencia de la anciana que pertenece a la generación de productores pasados, a quien, de acuerdo con las reglas sociales de las familias andinas, le correspondía ser asistida por la generación de productores presentes; es decir, su propio hijo. En consecuencia, la característica insectívora de la avecilla que se alimenta del gusano es análoga al regalo de tubérculos que hace la nuera. Metafóricamente se podría decir que la recolección de gusanos que hace la avecilla es un regalo de mayor productividad de papas a los agricultores.

De ahí que casi automáticamente surge la sobreestimación valorativa de la avecilla que se alimenta de los gusanos de la papa. Los campesinos no las ahuyentan de las chacras. Todos creen que ha venido a castigar al odiado gusano.

En suma: el análisis de los M44-46 sobre el origen de los gusanos de la papa demuestra el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora social en tanto que, por causa de la insolidaridad intergeneracional (de hijo a madre anciana), los transgresores se transforman en gusanos. La solidaridad/insolidaridad como valor/desvalor dominantes se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son el altruismo/egoísmo, el amor/desamor, el amor/odio, la sinceridad/falsedad y la verdad/mentira. Igualmente he visto las implicaciones del simbolismo del gusano de la papa y del pájaro depredador.

4. DE ARPÍA A PARÁSITO: LA INSOLIDARIDAD DE ABUELA A NIETOS

Este apartado desarrolla el análisis de 4 relatos míticos sobre los piojos y las pulgas que se organizan alrededor de la ruptura de la solidaridad intergeneracional (de abuela a nietos), cuya transgresión acarrea los castigos míticos de regresión metafórica del orden cultural al orden natural, dando lugar al origen de los parásitos, para cuya interpretación acudí a relatos de otras áreas y otras épocas culturales.

El análisis realizado permite la reconstrucción axiológica y simbólica, demostrando que la metáfora de regresión del orden cultural al natural es una operadora del proceso social, puesto que castiga la insolidaridad intergeneracional de abuela a nietos.

4.1. El mito de referencia

M47: Relatos sobre el origen de los piojos y las pulgas:

Hubo una vieja que tenía dos nietos, varoncito y mujercita. Al varoncito lo mandó por agua. Mientras él intentaba, con dificultad, recibir el agua, la vieja mató a la mujercita. El varoncito, al no poder traer agua, regresó trayendo leña y fue castigado por su abuela, luego esta se sentó a la entrada de la cocina, impidiendo el ingreso del niño.

El niño preguntó por su hermanita: "¿Dónde está mi hermanita?". La abuela respondió: "Yo no sé. La ociosa no está aquí. Estará jugando por algún lado".

El varoncito fingió ir en busca de su hermanita. Mientras tanto la abuela entró a una habitación. Esto aprovechó el niño e ingresó a la cocina y vio con horror que el cuerpo de su hermanita estaba hirviendo en una olla: "*Turiy* [hermano], *tiw, tiw, tiw. Turiy, tiw, tiw, tiw"*, diciendo. Entonces, este sacó de la olla la cabeza de su hermanita y se fue. Pero su abuela empezó a perseguirla.

Cuando el niño escapaba, se encontró con un cóndor que estaba en el cerro, a quien le pidió que lo ocultara. El cóndor le preguntó por qué huía y supo que la vieja había matado a la hermanita del niño y que por eso estaba haciendo escapar a su cabeza y que era perseguido por la vieja. Entonces, el cóndor lo escondió debajo de sus grandes alas.

La vieja llegó hasta el lugar donde estaba el cóndor y luego preguntó si había visto pasar a su nieto. El cóndor respondió que, hace varias horas, un niño había pasado por allí.

La arpía se fue apresurada, pero en su persecución fue sorprendida por la noche y llamó hasta dos veces: "Espérenme, espérenme. Aunque sea seré piojos o pulgas". Llegó a la cueva de un zorro, y durmió allí. Pero, mientras dormía, la vieja se transformó en piojos y pulgas. Cuando el zorro regresó a dormir a su cueva, los piojos y las pulgas invadieron su cuerpo hasta dar muerte al pobre zorrito. (Ilustración 11).

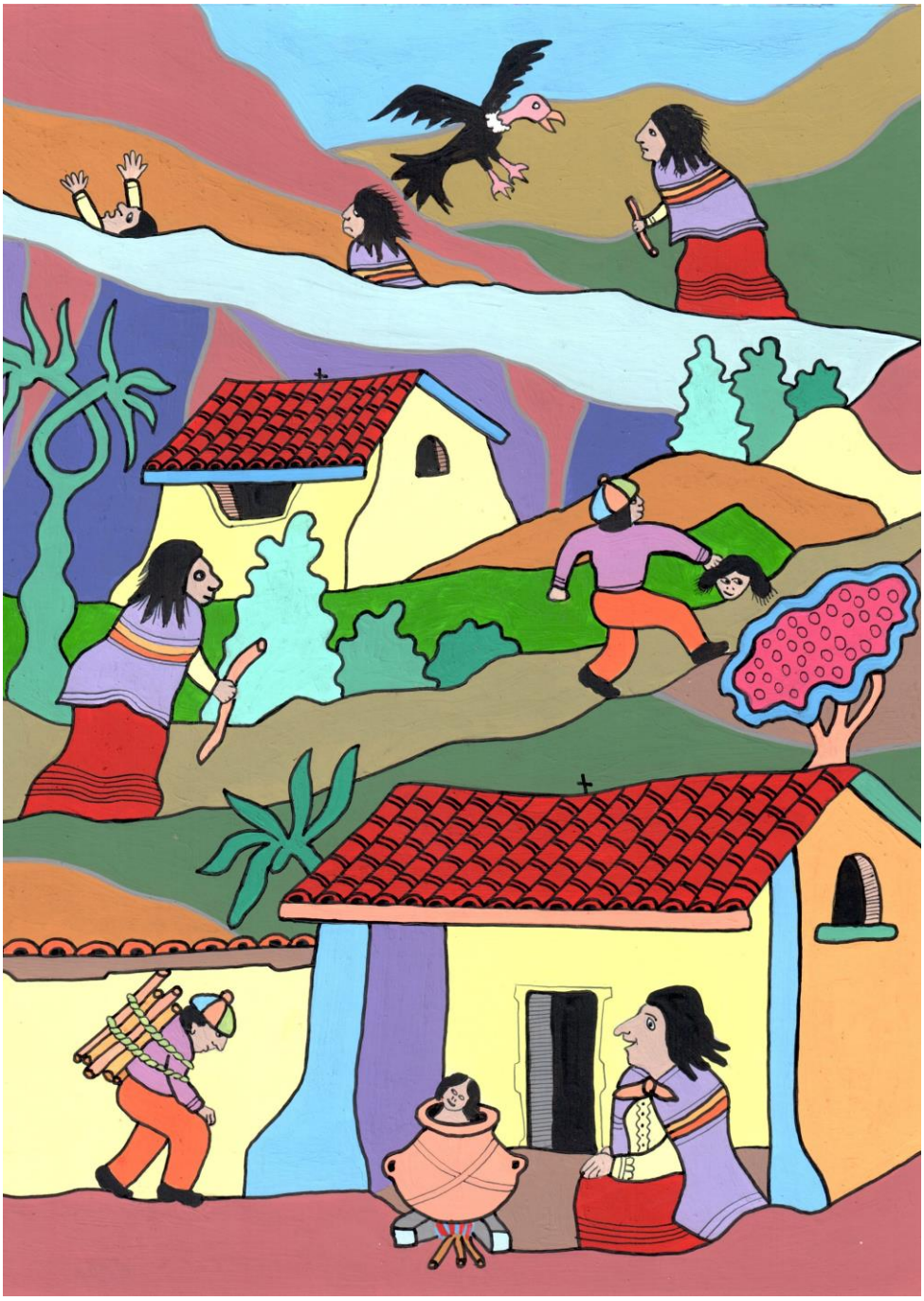


Ilustración 11: La arpía devoradora de sus nietos (Josué Sánchez Cerrón).

4.2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código entomológico, presenta una interrelación opositiva entre el funcionamiento y la ruptura de la solidaridad intergeneracional (de abuelas a nietos). El funcionamiento de la solidaridad como cualidad axiológica está condicionado por el despliegue de otros valores como la bondad, ingenuidad, la inocencia, la no-antropofagia y la mentira positiva, y se halla correlacionado con la niñez y con la cultura. En contraste, la ruptura de la solidaridad está condicionada por el despliegue de la maldad, el engaño, el homicidio, la antropofagia y la mentira negativa, y se halla correlacionada con la senectud, la anti-cultura y la no-cultura.

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología da cuenta de la aparición de las pulgas (*Pulex irritans*) y los piojos (*Phthiraptera*) y el porqué de su característica parasitaria. No obstante, el rastreo y la comparación de otros relatos más completos, dan cuenta de las características y cualidades de otros animales, del surgimiento de las montañas y los desiertos, pero también del origen del Sol y de la Luna.

En cambio, el modelo que el mito revela a los hombres es el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional como valor axiomático que influye decididamente en la producción y reproducción de los miembros de las familias andinas, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican la regresión metafórica de la cultura al estado de la naturaleza; por tanto, conlleva la pérdida de la condición humana de los transgresores. El mito presenta un tiempo circular proyectado como naturaleza – cultura – naturaleza.

4.3. La configuración de los valores en el mito

Los M47-49 presentan al motivo de una abuela y dos niños, hombre y mujer, nietos de la vieja. En los M47 y 48 los niños son huérfanos y viven con la arpía. En el M49 la madre de los niños se ausenta y deja a los niños al cuidado de la abuela. En cambio, en un relato perteneciente a Ancash, recopilado por Arguedas e Izquierdo (1947), los niños huérfanos "quedaron... abandonados sin techo ni pan...", la oponente (la arpía) vive en el mismo pueblo, pero no es la abuela de los niños. El común denominador de este motivo es la contraposición de la niñez versus la senectud. En este sentido, axiológicamente, se puede interpretar que la niñez representa la fertilidad y se correlaciona con la vida, mientras que la senectud representa la esterilidad y se correlaciona con la muerte.

En consecuencia, en el contexto mitológico que analizamos, como ilustró Ivanov (1979), la niñez es de significado positivo mientras que la vejez es de significado negativo; no obstante, en otros contextos, especialmente en sociedades gerontocráticas, los sentidos semánticos referidos pueden ser diferentes.

La vieja, mediante el engaño (opuesto a la ingenuidad de los niños), envió al varón a realizar un mandado (M47) o específicamente por agua (M48) y aprovechando su ausencia dio muerte a la hermanita y la cocina y come. El M49 presenta el mismo motivo, pero

invertido, la abuela alejó a la hermana que es la mayorcita, y dio muerte, la cocinó y comió al hermanito menor. Este motivo (aunque inconcluso) está presente en el relato acopiado por Arguedas e Izquierdo (1947): los niños acosados por el hambre vieron pasar un gorrión que llevaba en el pico la flor de la papa, entonces pensaron que siguiendo al pájaro llegarían al lugar de cultivo de los tubérculos. Pero *Achiqueé* (nombre de la vieja malvada) oponente de los hermanitos, también decidió ir en busca de las papas, para el cual convino matar a los niños. Con engaño las atrajo a su casa y mientras la niña partía leña para cocinar, intentó dar muerte al varón. La niña al escuchar el llanto de su hermanito regresó y vio lo que la vieja se proponía, la distrajo y cargó con su hermanito y huyó de la casa.

En cambio, encuentro el motivo de la devoración en el mito prehispánico de *Wa-Kon* (dios del fuego) perteneciente a la costa central del Perú. Cuenta el mito que el dios *Pachakamaq* desapareció ahogado en el mar, frente a lo que fue después su templo mayor, y entonces la noche reinaba sobre la tierra. Uno de los muchos atributos de *Pachakamaq* era el de ser un dios creador que se ocultó en el océano, mientras su mujer *Pachamama*, o sea, la Tierra, quedó sola en tinieblas, con sus pequeños mellizos. En la oscura noche poblada de animales terribles se encaminaron hacia una distante luz, que resultó provenir de una cueva habitada por *Wa-Kon*, en forma de hombre semidesnudo, de larga e hirsuta cabellera. Mientras los mellizos, un varón y una niña, fueron enviados a una fuente por agua, *Wa-Kon* pretendió seducir a *Pachamama* y al no lograr su intento mató y devoró a la diosa (Rostworowski, 1978).

Como se puede notar, con relación al mito contemporáneo, el motivo de la devoración aparece invertido en el mito de *Wa-Kon*. El devorador del mito prehispánico es un ser sobrenatural masculino; asimismo, la devorada no es uno de los niños sino la madre (*Pachamama*) de estos.

En el mito coetáneo, los hermanitos mayores (varón o mujer) (M47 y 48) descubrieron el homicidio de la abuela y la cocción de su hermanita o hermanito menor; entonces sacaron la cabeza de la olla y empezaron a fugar de la vieja que intentó alcanzarla para darles muerte y manducarla. En cambio, en el M49, la madre descubrió lo que hizo la abuela y expulsó a la vieja de su casa. Asimismo, los mellizos del mito prehispánico perseguidos por *Wa-Kon* huyeron de este que pretendió devorarlos. También en el relato coetáneo de Ancash, los hermanitos perseguidos por la arpía *Achiqueé* emprendieron la huida.

Los niños de los M47 y 48, en su huida, se encontraron con un cóndor (*Vultur gryphus*) quien interrogó: "¿Dónde vas hijo?". "Mi malvada abuela dio muerte a mi hermana menor. De ella vengo escapándome. Ella viene persiguiéndome y está por darme alcance". "Ya no sigas. Métete debajo de mis alas. Si te da alcance puede darte muerte". Así el niño se ocultó debajo de las alas del cóndor. Después de unos instantes, la vieja llegó y preguntó al cóndor: "¿No vio pasar por aquí a un niño?". "Hace mucho rato pasó un niño, ya no creo que le des alcance", respondió el cóndor (nótese que, en este motivo, la mentira del cóndor se torna en positiva). Mientras el niño estaba oculto bajo las alas del cóndor, la vieja

continuó con la persecución, pero al ver que no podía darle alcance, empezó a gritar: "Espérame, espérame... no importa seré pulgas o piojos" (M48).

El motivo de la huida y la presencia del adyuvante (el cóndor) o adyuvantes (otros animales) también está presente en otros relatos, aunque variando en forma. En la persecución de los mellizos hijos de *Pachakamaq* por el oponente *Wa-Kon*:

> Varias son las peripecias por las cuales pasaron los niños, antes de salvarse del terrible genio, y a su ayuda acudieron diversos animales. Uno de ellos fue un ave llamada "Huaychau" [*Waychaw*], anunciadora de la salida del Sol y "Arahuay" [*Araway*] patillo de las lagunas de la cordillera, pero el que más contribuyó a resguardar a los mellizos fue el añaz, rapoza o zorrillo [*Canepatus inca*], que protegió y alimentó con su sangre a los willkas. El burlado Wa-Kon se lanzó en persecución de los niños y por su camino interrogaba a los animales que lograron engañarle, hasta que el añaz le puso una trampa en un elevado cerro y Wa-Kon rodó al abismo produciendo un tremendo terremoto. El dios Pachacamac [*Pachakamaq*], apiadado de sus hijos, les envió desde el cielo una cuerda por la cual treparon, convirtiéndose el varón en el Sol y la niña en la Luna. En cuanto a la diosa Tierra quedó para siempre transformada en el imponente nevado de La Viuda, y simboliza la Tierra abandonada cada noche por su esposo el Sol. (Rostworowski, 1978, pp. 184-186)

En la mitología *Waruchiri* (sierra central del Perú), el dios "Cuniraya Viracocha" anduvo tomando la apariencia de un hombre haraposo. En ese tiempo había una *waka*[34] llamada "Cavillaca": era doncella. Todos los *wakas* la pretendieron, pero ninguno logró su propósito. Como "Cuniraya Viracocha" era sabio, se transformó en pájaro, se posó en un árbol, echó su semen e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella tragó y quedó preñada y parió así doncella, crio a su niña hasta que cumplió un año. Entonces reunió a todos los *wakas*, quería que reconocieran a su hija, pero ninguno contestó "es mío". "Cuniraya Viracocha" estaba sentado humildemente y la mujer ni le preguntó a él. La madre dijo a la niña: "Anda tú misma y reconoce a tu padre", entonces la criatura se dirigió gateando hasta el hombre haraposo. Al ver eso la madre, asqueada echó a correr en dirección del mar y se arrojó al agua para desaparecer. "Cuniraya" apareció con un traje de oro y llamó a "Cavillaca" para que la viera, pero esta no volteó. Apenas cayeron al agua, madre e hija se petrificaron (Ávila, 1975/1608 y Taylor, 1987).

"Cuniraya Viracocha" empezó a perseguirla para alcanzarla y se encontró con un cóndor (*Vultur gryphus*) quien le alentó y por eso le dijo que el ave tendría larga vida y abundante comida. Después se encontró con el zorrino (*Canepatus inca*), este le desalentó y fue maldecido para que no caminara de día y que odiado y apestado andaría por las noches. El puma (*Puma concolor*) le alentó y por eso dijo que sería amado y que comerá las llamas (*Llama glama*) de los hombres culpables y que sería honrado en las fiestas. El zorro (*Dusie-*

[34] "/Waka/, lo sagrado en general; ser sagrado masculino o femenino; la manifestación material de dicho ser sagrado y el santuario donde se practica el culto" (Taylor, 2011, p. 21).

yón cultacus) le desalentó y fue maldecido para que sea odiado y matado por los hombres. El halcón (*Falco peregrinus*) le alentó y por eso sería feliz y comería picaflores y otras aves, y si le matan los hombres le ofrendarían con una llama. El loro (*Amazona festiva*) le desalentó y por eso fue maldecido para que ande siempre gritando, padeciendo y odiado por los hombres. A cualquier animal que le daba buenas noticias y le alentaba, "Curinaya Viracocha" le confería dones, y seguía caminando, y si alguien le desalentaba con malas noticias, lo maldecía y continuaba andando (Ávila, 1975/1608 y Taylor, 1987).

En el relato registrado por Arguedas e Izquierdo (1947), en la huida de los niños surgen tres adyuvantes, el gallinazo o buitre suramericano (*Goragyps otratus*) que esconde a los hermanitos debajo de sus alas y por eso le fue otorgado el don de la buena vista y que nunca le faltará comida; el *puma* los defiende de la bruja y por eso le fue concedido el don de la valentía con relación a los demás animales. El *añas* se niega a ayudarles y por eso fue maldecido para que tenga un olor repugnante y que sería presa fácil de los cazadores. Hasta que llegaron a una pampa y con la ayuda de San Jerónimo subieron al cielo por una cuerda.

Los niños perseguidos por *Wa-Kon* parecen ser los mismos del relato de *Achiqueé*. En ambos relatos los niños suben al cielo, el dios *Pachakamaq* parece haber sido reemplazado por San Jerónimo. En cambio, la función de los adyuvantes se presenta invertida. En el mito *Wa-Kon*, los niños son auxiliados por el *añas* (con cualidad nocturna), a partir de este hecho se puede deducir que el zorro y el loro, junto con el *añas*, también son adyuvantes lunares, relacionados con el culto a *Pachakamaq*, mientras que el cóndor, el puma y el halcón son sus opuestos solares asociados a *Viracocha* como aparece en la mitología de *Waruchiri*.

La presencia del cóndor, como único adyuvante en los mitos contemporáneos de mis registros, parece ser un empobrecimiento con relación a los mitos prehispánicos de la costa central y de *Waruchiri*, y con la mitología contemporánea de la sierra norte del Perú. Etiológicamente, el mito del *Achiqueé* a partir de la caída de la bruja (que también estaba subiendo al cielo, pero que un ratón roe la cuerda por la que sube) da cuenta del origen de las cordilleras y de la costa desértica, las primeras son resultado de la transformación de sus huesos y la segunda surgió porque fue salpicada por su sangre (Blanco y Bueno, 1989).

Cuando la abuela preguntó si vio pasar a un niño, el cóndor que lo tiene oculto entre sus inmensas alas, mintió que sí pasaron por allí, pero que ya sería difícil que ella la alcance. En este contexto específico de proteger al indefenso niño, la mentira del cóndor, como transformación alterada la realidad, se torna en positiva e inclusive –como sostiene Lotman (1999)– embellece la fantasía del relato. En consecuencia, la mentira no es siempre homogénea ni negativa.

La vieja continuó la persecución gritando que el niño le espere y que no importa será pulgas (*piki*) o piojos (*usa*). La abuela llegó a una cueva de un zorro y al dormir se transformó en piojos y pulgas, que cuando el zorro regresó a dormir, los parásitos le llenaron hasta dar muerte al pobre zorrito (M47). La característica caníbal de las pulgas y piojos

también está descrita en el M50 que se personifican como dos chicas con sombrero de color vicuña y la otra con sombrero de color blanco y que comen a los hombres que las enamoran. Icónicamente el color vicuña (marrón) evoca a la pulga y el color blanco evoca al piojo.

Así arribo al hecho de que la insolidaridad es una cualidad anti-cultural que caracteriza a la oponente, porque pone en peligro la existencia de los miembros más débiles de una familia (los huerfanitos), y que la transgresión del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional que rige las relaciones entre los hombres, conduce a la transformación de la abuela en piojos y pulgas; es decir, al retorno metafórico de la humanidad a la animalidad, de la cultura a la naturaleza, de la cultura a la no-cultura.

La vieja expulsada del M49 se fue llevando un tamborcillo que, al llegar al medio de dos montañas, empezó a tocarlo. Entonces los cerros respondieron: "*Tinku, tinku, tinku*" ["Encuentro, encuentro, encuentro"], diciendo. Los cerros de ambos lados se juntaron y aplastaron a la vieja transgresora. Más tarde, el zorzal (*chiwaku*) y el zorro (*atuq*) escarbaron al lugar donde la vieja fuera sepultada y solo encontraron inmensas cantidades de pulgas. Esa vieja se transformó también en pulga, de humana en animal, de cultura en naturaleza.

En los relatos míticos prehispánicos, el tamborcillo aparece como símbolo de vida. En efecto, los cronistas Cristóbal de Molina (1943/1574) y B. Cobo (1892) describen que, por el diluvio, perecieron toda la gente y todas las cosas criadas excepto un hombre y una mujer en una caja de tambor la cual anduvo sin hundirse sobre el agua; y que, al tiempo que menguaba, bajó y tomó tierra en *Tiwanaku* .

En caso del M49, el tamborcillo aparece como símbolo invertido porque representa la muerte de la vieja malvada, que cuando la toca provoca la conjunción de los cerros que la aplastan y provocan su muerte. La presencia de los cerros como ejecutores del castigo por la maldad de la vieja se emparienta también con los mitos en los cuales los cerros y las lagunas aparecen castigando a los transgresores de la solidaridad intrageneracional provocando también la transformación del hombre egoísta y falso en venado; es decir, mediante el retorno metafórico del orden cultural al natural.

La manducación de la vieja se realiza mediante el consumo cocido de la carne tierna y blanda del nieto o nieta. Igual que en el análisis del grupo de mitos sobre el origen del Sol, la Luna y las Estrellas, surge una aparente paradoja, porque lo crudo pertenece a la categoría natural, mientras que lo cocido pertenece a la categoría cultural (Lévi-Strauss, 1996). Sin embargo, la antropofagia de la vieja significa que a esta le es indiferente tanto lo comestible como lo no-comestible (como la carne humana aun cuando esté cocida), esta indiferencia lo ubica en los ámbitos de la maldad, y hace del niño o la niña un alimento en vez de consumidor (Lévi-Strauss, 1987d); de ahí que el castigo mítico haga perder la condición humana de la vieja transformándola en pulgas o piojos que también, metafóricamente, son caníbales ya que se alimentan de los hombres (más específicamente de la sangre humana). Por tanto, estamos ante una regresión metafórica del orden cultural al orden natural, metáfora que actúa como una operadora que regula el funcionamiento de los va-

lores axiomáticos y las reglas sociales entre los hombres.

En el análisis del primer grupo de mitos correspondiente al presente capítulo ya postulé que el "comer" es metáfora del acto sexual. En los relatos que ahora estudio, explícitamente existe la manducación del niño o la niña por la vieja. Por otra parte, la vieja y el (la) hermano(a) vivo(a) disputan a la (al) hermana(o) devorada(o), ya que el, o la que, se mantiene vivo(a) logra recuperar su cabeza y huye con él. En otros relatos la cabeza decapitada es restituida íntegramente por vías de lo maravilloso, recuperando así la posibilidad de conjunción de los hermanos. En la interpretación de Blanco y Bueno "siempre es el niño, y no la niña, el elegido para ser devorado (sexualmente incorporado) por la vieja" (1989, p. 209). Sin embargo, si se considera como propuso Héritier (1994), que el incesto del primer tipo está caracterizado por la relación sexual directa entre consanguíneos de modo heterosexual u homosexual, entonces sí existe sentido también en la manducación de la nieta por la vieja.

El análisis realizado en este grupo de relatos míticos permite proyectar la configuración de los valores, cuyos portadores son las cualidades y las actitudes de la abuela, de los niños y del animal adyuvante (el cóndor). Estos valores son esquematizados en el cuadro subsiguiente:

Cuadro 17: Valores/desvalores en el mito del origen de las pulgas y los piojos.

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
Insolidaridad intergeneracional	---	La actitud de la abuela
Maldad	---	La actitud de la abuela
---	Bondad	La actitud de los niños
Engaño	---	La actitud de la abuela
---	Inocencia	La actitud de los niños
Homicidio	---	La actitud de la abuela
---	Ingenuidad	La actitud de los niños
Antropofagia	---	La actitud de la abuela
---	No-antropofagia	La actitud de los niños
Mentira negativa	---	La actitud de la abuela
---	Mentira positiva	La actitud del cóndor
Esterilidad	---	La abuela
---	Fertilidad	Los niños

4.4. El simbolismo en el mito

Ya fue explicado el simbolismo de la niñez y la senectud que representa la fertilidad y la vida, la esterilidad y la muerte respectivamente, así como también el simbolismo del tamborcillo que representa la vida y la muerte, y otros. Esta vez interesa desarrollar el simbolismo de los animales adyuvantes u oponentes en el episodio de la fuga de los niños de la

persecución de la vieja, y sus afines en la persecución entre diferentes deidades ("Curinaya Viracocha" a "Cavillaca" y su hija, y *Wa-Kon* a los mellizos hijos de *Pachakamaq* y *Pachamama*).

El cóndor (*kuntur*), el puma (*usqu*) y el halcón (*waman*) son seres teriomorfos y helíacos, solares o uránicos (Ilustración 4), estos seres fueron relacionados con el culto solar; mientras los otros, aquellos que se ganaron la maldición y se consideraron opuestos a "Curinaya Viracocha" (deidad solar), fueron la mofeta (*añas*), el zorro y el papagayo, y son seres lunares relacionados con el culto lunar.

El cóndor es también símbolo del *wamani*; por tanto, es un símbolo de la cohesión étnica e interétnica. Es el prototipo de la masculinidad (Aguilo, 1980), es el más fuerte y veloz de las aves, es discreto, prudente, de buenos modales y es el amo de las alturas; por tanto, está relacionado con el mundo de arriba, que lo hace helíaco. Asimismo, el cóndor es conocedor de misterios por ser el confidente y mensajero de los dioses (Arguedas e Izquierdo, 1947).

El puma es en la mitología andina un símbolo positivo de fiereza y valentía, origen de muchos *ayllus* (como pueblos y linaje) que se han difundido por toda la geografía andina (Aguilo, 1980); su fiereza, su valentía, sus ojos fosforescentes y su contrariedad con el agua, lo relacionan con cualidades solares.

El halcón, en muchas etnias andinas, es también símbolo del *wamani*. Junto con el cóndor ocupa un lugar preferente sacra en la cultura andina, muchos *ayllus* se percibieron como la encarnación del halcón, por eso existen muchos apellidos Huamán. La simbolización originaria es maculinizante con toda la aureola de gloria y positiva concepción de la autoridad, sostenedora de la cohesión grupal; después del cóndor, el halcón es también amo de las alturas, veloz y excelente cazador. Su asociación con las alturas la relaciona con las características uránicas. Icónicamente, la forma como el cóndor y el águila despliegan sus plumas en el vuelo, los pone en relación analógica con los rayos que irradia el Sol. Esta iconicidad es un elemento más que asocia a estas aves con el astro solar.

La presencia del gallinazo en el relato de *Achiqueé* puede ser una devaluación narrativa del rol actancial del cóndor o del halcón, puesto que, a pesar de ser aérea, las altitudes que alcanza el gallinazo son modestas y no tienen comparación con las del *kuntur* ni con la del *waman*. Pero en el relato mítico analizado, está relacionado con la bondad como cualidad positiva ya que adyuva y protege la fuga de los niños perseguidos por la arpía que encarna la maldad.

El zorrino (*añas*), el zorro (*atuq*) y el loro (*wiqru/wakamayu*) en oposición al cóndor, el puma y el halcón, son seres contrarios al culto solar, asociados a la noche, al agua y a la Luna.

El zorrino es el animal que protegió y alimentó a los mellizos (hijos de *Pachakamaq*) y puso una trampa y acabó con *Wa-Kon* (dios del fuego). Este animal está asociado al culto de *Pachakamaq* y, por su cualidad nocturna, también se encuentra asociado a la Luna y al

agua (recordemos que su mejor defensa es su propia orina). En el relato analizado el zorrino niega dar ayuda a los hermanitos que fugan de la vieja, de ahí la deducción de un lazo familiar entre los fugitivos y la deidad helíaca, razón por la cual se niega también a ayudar a "Cuniraya Viracocha" (deidad solar), en consecuencia, son maldecidos para que anden apestando y sean presa fácil de la caza. En cambio, es importantísimo el simbolismo del *añas* asociado al dios *Pachakamaq*.

El zorro también está asociado al culto de *Pachakamaq*, enemigo de *Wa-Kon*. Al igual que el cóndor, el zorro es conocedor de muchos saberes y misterios, como cuando intercambian información entre el zorro de arriba y el zorro de abajo (Taylor, 1987). Por su astucia e inteligencia es al mismo tiempo admirado y odiado por los campesinos. Igual puede cazar en el día como también por la noche. Antonio de la Calancha (1638) narró que en el templo de *Pachakamaq,* los españoles encontraron entre los cántaros una zorra de oro finísimo que habría sido parte de una ofrenda a la deidad. También el extirpador Cristóbal de Albornoz escribió que en la provincia Ychima, *Pachakamaq* fue el *waka* principal de este reino, "era una zorra de oro que estaba en un cerro, hecha a mano, junto al pueblo de Pachacama" (Duviols, 1967, p. 34). En cambio, "Tantanamoc […] era una zorra muerta questava a la puerta de la dicha Pachacamac" (Duviols, 1967.). El zorro unido a la idea de la noche y de la Luna era lo reverso del culto helíaco. El zorro tiene a veces la función de simbolizar lo masculino, la punta de su cola y sus dientes son amuletos usados por los hombres para atraer a las mujeres. No obstante, cuando la referencia es de zorra tiene la función de simbolizar lo femenino, al sexo de la mujer se dice "zorra", igual se la denomina a una mujer fácil o vendedora de placeres (Melgar R. , 2000). Sin embargo, el zorro también simboliza la autoridad despótica, en el contexto de muchas canciones andinas representa al hacendado que en la época de su hegemonía era dueño de las vidas de los siervos.

Algunas veces, al loro o papayo se le atribuye de connotación fálica, pero por su multicolor y bello plumaje, predomina su connotación femenina, este atributo lo relaciona como opuesto al culto solar y lo asocia con el culto a *Pachakamaq*. Lo curioso y paradójico es que, en muchos cuentos, el loro aparece como oponente del zorro a pesar de que ambos son animales lunares; sin embargo, la paradoja también se extiende a situaciones en que el halcón surge como oponente del cóndor a pesar de que ambas aves son helíacas o uránicas. La resolución de estas paradojas demanda la profundización de los estudios de los relatos orales e inclusive de los hábitos de estos animales, y que por ahora no son objeto de la investigación.

Finalmente, las pulgas y los piojos, como he desarrollado ampliamente en este apartado, son principalmente símbolos feminizantes de connotación negativa, de la insolidaridad intergeneracional y maldad de las abuelas hacia los nietos.

En suma: el análisis de los M47-50, sobre el origen de las pulgas y los piojos, demuestra el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora social, ya que por causa de la insolidaridad (de abuela a nietos), las transgresoras se transforman

en parásitos. La solidaridad/insolidaridad como valor/desvalor dominantes se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son la bondad/maldad, la inocencia/engaño, la ingenuidad/homicidio, la no-antropofagia/antropofagia, la mentira positiva/mentira negativa, y la fertilidad/esterilidad. Asimismo, fue analizado el simbolismo del cóndor, puma, halcón, gallinazo, zorro, zorrino, loro, papagayo, piojo y pulga; del tamborcillo; de la fertilidad y la esterilidad.

REFLEXIONES FINALES

Primero.

La investigación partió construyendo las definiciones operativas de las categorías mito, valor y símbolo. Estas categorías se constituyeron en instrumentos teóricos indispensables en el proceso de la construcción del objeto de estudio: desde el análisis, interpretación, hasta la exposición de los resultados. En consecuencia, he definido que:

a) El mito es un relato que, por medio de diversos códigos, narra los acontecimientos sagrados y fundamentales entre los seres sobrenaturales ocurridos en el principio de los tiempos, dando cuenta del origen del cosmos, del hombre y de las modificaciones acaecidas en el mundo ya constituido.

b) El valor social es un operador subjetivo, culturalmente determinado, de preferencias asignadas con relación a las cualidades axiológicas del objeto valorado en un contexto específico, y

c) El símbolo es una representación psíquica de naturaleza analógica e icónica, con cierto grado de convencionalidad y que, en cuanto elemento estable en un continuum cultural, representa revelando, evocando, reemplazando, tipificando o transportando.

Las definiciones formuladas están apoyadas por un conjunto de características que la complementan y precisan el sentido de cada una de ellas. No obstante, no se ha pretendido que al ejercicio realizado se la entienda como una definición acabada o concluyente; al contrario, considero que cada objeto de estudio debe ser correspondido por una definición instrumental, porque su construcción permite al investigador sumergirse en sus antecedentes, para deslindar las controversias, las aproximaciones y los consensos teórico-metodológicos; y, después de asumir una postura, proponer una definición que estará presente en todo el proceso de la investigación.

Segundo.

La investigación demostró en el capítulo segundo que, en cinco grupos míticos, el agua cumple el papel de operador simbólico en la configuración axiológica proyectada por los relatos estudiados. El agua como operador actúa en las dimensiones cósmica, antropogónica y social, regulando, vigilando, restaurando u ordenando la vigencia y el funcionamiento de los valores sociales de las sociedades estudiadas.

Dos son los casos que sustentan la tesis que el agua es un operador simbólico, que actúa en la dimensión cósmica:

a) El análisis del primer grupo mítico permite advertir que el relato evoca y revela tenuemente un caos cósmico que, por acción de los héroes civilizadores (puma, halcón y perro), emergidos de la laguna de Choclococha, se transforma en un mundo armónico.

b) El análisis del segundo grupo mítico hace notar que los relatos revelan claramente que, para eliminar a la primera humanidad "gentil" pecadora, dios se vale, primero, de la hambruna que evoca la presencia de sequía o ausencia prolongada del agua de origen pluvial; luego, del diluvio que implica la presencia excesiva del agua de origen celestial y; después, de la salida de dos soles acompañada por lluvia de fuego que implica la ausencia radical del agua. El agua y el fuego, al mismo tiempo, son fuentes de vida y son fuerzas destructoras. La destrucción por estos dos elementos implica la disolución de las formas, la regresión del mundo a la preforma para recrearlo nuevamente: este es el papel de operador cósmico del agua.

Uno es el caso que sustenta la tesis que el agua es un operador simbólico que actúa en la dimensión antropogónica:

a) El análisis del segundo grupo mítico expone que los relatos revelan claramente que dios elimina a la primera humanidad de "gentiles" mediante la salida de dos soles acompañada por lluvia de fuego, pero de ella recupera un "germen", un grupo de personas, a partir del cual recrea la nueva humanidad: este es el papel de operador antropogónico del agua.

Cinco son los casos que sustentan la tesis que el agua es un operador simbólico que actúa en la dimensión social:

a) El análisis del primer grupo mítico demuestra que de las aguas de la laguna de Choclococha emergió tres héroes culturales, quienes además de transformar el caos del mundo en armonía cósmica, civilizan a los hombres del centro-sur andino, y les enseñan a vivir pacíficamente regidos por ley y gobernante. Se trata pues de las modificaciones de las relaciones sociales, del enriquecimiento del saber y del hacer de los primeros hombres, proporcionando significación a la existencia humana, que en este caso se presenta como valores sociales del orden en el mundo, sustentado por la civilización como cualidad prototípica de las etnias a las que alude el mito, por el pacifismo, la sabiduría y el dominio de las artes como cualidades paradigmáticas deseables entre los hombres: este es el papel de operador social del agua.

b) El análisis del segundo grupo mítico hace notar que la humanidad "gentil" es des-

truida; no obstante, la destrucción no es total porque hay un grupo elegido que se salva. Como dejé dicho antes, se recupera un "germen" a partir del cual se recrea la humanidad, en la cual se reinstauran y recuperan los valores y las reglas sociales, transformando el caos en armonía social, el desorden en orden social: he ahí el papel de operador social del agua.

c) El análisis del tercer grupo mítico pone de manifiesto que la prosperidad del pueblo de Tocas está en correspondencia directa con una relación de reciprocidad causal (como una forma de solidaridad) entre la deidad solar y los hombres, cuya ruptura de las reglas de lealtad cultual conlleva a la pérdida del bienestar y pone a los hombres al borde de la ruina, porque la deidad les priva de agua e intenta destruirlos por medio de las fieras míticas. Se trata pues de un mito que da cuenta de las modificaciones de las relaciones entre los hombres y la deidad solar y revela algún grado de evangelización de la población aborigen en el contexto de la dominación colonial española. En consecuencia, la ausencia del agua actúa como operadora del proceso social.

d) El análisis del subgrupo mítico G4a exhibe cómo un pueblo se beneficia con la presencia del agua. El subgrupo G4b revela cómo otro pueblo se perjudica por la ausencia del líquido.

El G4a establece que los hombres deben tener la capacidad de obtener o acceder al saber, que se presenta como la obtención de la revelación del cóndor acerca del lugar donde se halla el agua. Así, el mito transmite que los saberes son garantía de la vida de los hombres. En este caso, el agua actúa como operador simbólico del proceso social, porque permite la solidaridad y cohesión colectiva de los hombres para gozar de su cualidad vivificadora.

Por su parte, el G4b establece que entre los hombres y la naturaleza debe existir una relación de respeto, reciprocidad y solidaridad, cuya transgresión es causa mítica de la privación del goce de los hombres de la cualidad vivificadora del agua. Nuevamente el agua actúa como operador en la dimensión social, porque son comunidades íntegras las que se perjudican de su carencia.

e) El análisis del quinto grupo mítico demuestra una vez más el papel del agua como operador simbólico del proceso social. Por causa de la transgresión de la hospitalidad con los forasteros y los ancianos, un dios andariego que deambula como un anciano, humilde, sarnoso y andrajoso, se torna en poderoso, rencoroso, vengativo, y aniquila en forma total a un pueblo haciéndolo "hervir", a otro lo arrasa con lluvias torrenciales y aluviones, mientras que a un tercer poblado le priva de las aguas de un río, porque la deseca; asimismo petrifica a una mujer desobediente y curiosa que volteó para ver qué pasaba con su pueblo; y empobrece a otra mujer egoísta amenazándola con hacerla "dar vueltas en el agua". En cambio, premia de diversos modos a la gente hospitalaria.

Tercero.

La investigación demostró en el capítulo tercero que, en cuatro grupos míticos, la metáfora de la regresión del orden cultural al natural cumple un papel de operadora social en la

configuración axiológica proyectada por los relatos estudiados, castigando a los causantes de la ruptura de la solidaridad que rige la interrelación humana en los niveles intra e intergeneracional.

Uno es el caso que sustenta el papel atribuido a la metáfora de la regresión en el nivel intrageneracional:

a) El análisis del séptimo grupo mítico demuestra el papel de la regresión metafórica como operadora del proceso social. Por causa de la insolidaridad intrageneracional (entre hermanos), los *wamanis* castigan a los transgresores ubicándolos en los ámbitos de la no-cultura, haciéndoles perder su condición humana y suscitando su transformación en venados. En consecuencia, el mito revela a los hombres el funcionamiento de la solidaridad intrageneracional como valor axiomático en la interrelación de los hombres, y premia al hombre solidario realizando la conjunción de este con la riqueza.

Tres son los casos que sustentan el papel atribuido a la metáfora de la regresión en el nivel intergeneracional:

a) El análisis del sexto grupo mítico demuestra el mismo papel atribuido a la regresión metafórica, ya que el mito revela a los hombres el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional (de hijos a madre o de nietos a abuela) como valor social axiomático, con un rol esencial en la producción y reproducción de los miembros de las familias andinas, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican el paso metafórico de la cultura hacia los ámbitos de la no-cultura, al estado de la naturaleza, e implica la pérdida de la condición humana de los infractores que por causa de su insolidaridad se transforman en Estrellas.

b) En el sentido anterior, el análisis del octavo grupo mítico establece que el mito revela a los hombres el funcionamiento de la misma solidaridad (de hijo a madre anciana), también como valor axiomático, cuya transgresión acarrea castigos no-naturales, haciendo perder a los infractores su pertenencia al ámbito cultural y su condición humana y, por causa de su insolidaridad, estos se transforman en *papakuru* o gusano de papa (*Promnotripes solani P.*).

c) El análisis del noveno grupo mítico establece la función aludida de la regresión metafórica, porque el mito revela a los hombres el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional (de abuela a nietos) como valor gravitante en la producción y reproducción familiar andina, cuya transgresión origina la regresión metafórica de la cultura hacia los ámbitos de la no-cultura, provocando que las infractoras se transformen en parásitos, en pulgas y piojos.

Cuarto.

El desarrollo de los capítulos segundo y tercero ha permitido esquematizar las configuraciones axiológicas de los grupos míticos estudiados. Ahora, desde dichas configuraciones, reconstruyo teóricamente el sistema de los valores de las comunidades quechuas tayacaje-

ñas, donde se producen, circulan y recepcionan los discursos míticos estudiados.

El análisis realizado permite determinar que el elemento cohesionador del sistema de los valores sociales es la solidaridad como valor dominante y jerárquicamente superior, a partir del cual se organizan y ordenan los demás.

No obstante, la solidaridad evidencia ciertas formas variadas con sus propias gradaciones en importancia. En este sentido, existen diferencias entre las obligaciones o responsabilidades mutuas en los niveles inter e intrageneracional. La primera es más rica y compleja, y refiere a la "solidaridad de hijos a madre" que agrupa a dos conjuntos axiológicos jerarquizados: a) laboriosidad, obediencia, sinceridad, veracidad y no-antropofagia, y b) altruismo, amor, sinceridad y verdad. La segunda refiere a la "solidaridad de abuela a nietos" y presenta solo un conjunto de valores en orden siguiente: bondad, inocencia, ingenuidad, no-antropofagia, mentira positiva y fertilidad. Por otra parte, la "solidaridad entre hermanos" (intrageneracional) es menos rica y compleja y subsume al conjunto integrado por la abnegación, el altruismo, la veracidad y la no-calumnia.

El orden o la armonía social implican la vigencia y el funcionamiento de obligaciones o responsabilidades que yacen o subyacen en el desarrollo de las interrelaciones sociales. La armonía social se correlaciona con la solidaridad, y agrupa a dos conjuntos axiológicos jerarquizados: a) civilización, pacifismo, (hombres) con saber y arte; y, b) bondad, abnegación, desinterés, desdén (como opuesto a ambición), desprendimiento, solidaridad, herejía, no-antropofagia y laboriosidad moderada.

La hospitalidad implica cortesía o caridad, pero también contiene alguna forma de reciprocidad. Si un miembro de una sociedad recibe la hospitalidad de otros, consciente o inconscientemente este adquiere el mismo compromiso con relación a los demás hombres, estableciéndose lazos de obligaciones mutuas entre el individuo y la colectividad; de este modo emerge la solidaridad desde capas subyacentes de la vida social. De ahí resulta explicable porqué la hospitalidad es una forma de solidaridad y porqué es un valor superior que incluye subordinadamente al conjunto axiológico integrado jerárquicamente por el altruismo, la generosidad, la humildad, el afecto y la piedad.

La lealtad implica obligación o fidelidad recíproca. En este sentido se la puede considerar como una forma de solidaridad. El análisis referido trata de la lealtad/deslealtad religiosa. La deidad solar otorga prosperidad mediante el don en forma de abundante agua y tierras fértiles, en correspondencia los hombres muestran gratitud y reciprocidad. La ruptura de esa correspondencia solidaria, por la deslealtad de los hombres, invierte el don en castigo y provoca la ruina de los hombres.

Por último, el goce o la pérdida de la cualidad vivificadora del agua, organiza a dos conjuntos de valores: a) el saber, la solidaridad, la cohesión, el engaño (positivo) y la astucia (positiva), y b) el respeto, la reciprocidad y la solidaridad. Explícitamente, la solidaridad está presente en ambos conjuntos. El análisis del primero corresponde a la búsqueda de los hombres para conjuntarse con el agua: un hombre, fingiendo estar muerto (astucia y en-

gaño positivos), obtiene de los cóndores el saber del lugar donde está el agua; luego en forma cohesionada y solidaria, los hombres obtienen el líquido deseado. El análisis del segundo corresponde a la disjunción de los hombres con el agua, cuya causa es la ausencia de respeto, reciprocidad y solidaridad del hombre con relación a la naturaleza.

Todos los valores positivos, superiores e inferiores, dominantes o subordinados, evocan sus respectivos opuestos. Por tanto, a un valor le corresponde un desvalor. El sistema aparece regulado por una cohesión interna (la solidaridad), pero no se trata de un sistema estático, más bien las tramas de su interioridad evidencian ciertos cambios que no necesariamente provocan la modificación en todos los otros, ya que existen zonas de coherencia cuyas transformaciones no afectan a la totalidad.

En consecuencia, ni los valores, ni su orden jerárquico son estáticos y permanentes. Entonces resulta explicable porqué en ciertos contextos el caos se transforma en orden, la bondad en rencor, la lealtad en deslealtad, la humildad en poder, el afecto en rencor, la piedad en venganza, etc.; y en otros, el proceso puede ser invertido. Asimismo, un valor positivo jerárquicamente inferior puede tornarse en superior o viceversa. Algunos pueden perder importancia y hasta desaparecer, otros pueden aparecer y ganar consideración en un sistema axiológico.

Por otra parte, no siempre se imponen los valores superiores a los inferiores, entre ambas cualidades axiológicas existe una tensión permanente, y hasta los valores negativos parecen tener mayor fuerza, poder y vitalidad que los positivos; por tanto, los positivos tienen que luchar constantemente para imponerse frente a los negativos: este proceso no es lineal ni automático. De ahí la importancia de que el sujeto actúe de acuerdo con sus principios y comprometiéndose con el valor adherido de manera coherente. Precisamente el mito surge, como tal, en razón de imponer un modelo para orientar selectivamente la acción entre los hombres, e impone sanciones no naturales a quienes rebasan las fronteras que el modelo fija.

Por último, resta decir que toda sociedad necesita estar convencida del funcionamiento de su sistema de valores, ya que este es considerado como una fuerza directriz que modela y orienta selectivamente la acción social, permitiendo predecir los resultados de las actividades emprendidas para realizar los fines generales y particulares de sus miembros. No obstante, los valores no son realizables en forma total, porque toda acción social (condicionada por el complejo de factores y circunstancias físicas, culturales, sociales, psicológicas, temporales y espaciales) rescata solo parte de su sistema, y cualquier elección es a costa de la renuncia de otros; además, la suposición de que ciertos valores y normas son de carácter axiomático y obligatorio para todos, en la práctica puede ser incoherente o conflictiva como reflejo de la tensión entre la realización axiológica "ideal" y "real".

Quinto.

En el proceso de investigación ha surgido un conjunto de nuevos problemas irresueltos.

Estos problemas invitan a su resolución posterior, ya que no fue objeto de esta investigación, pero no pueden dejar de ser mencionados a fin de que la disciplina antropológica y afines avancen en la búsqueda de su resolución. Estos son:

a) ¿Es únicamente cíclico el tiempo mítico o adopta formas más complejas? En el capítulo primero, antes que asumir una postura teórica, he desarrollado el estado del debate actual: expuse el panorama de los diferentes sentidos del tiempo presentando una rápida tipología, la visión clásica de ver al tiempo lineal como contrapuesto a la circular, y la tendencia que cuestiona esa forma estructural de estudiar al tiempo.

Nuevas propuestas postulan que las concepciones cíclicas y lineales no son en la práctica mutuamente excluyentes, pero que no pueden existir en un mismo plano de igualdad, uno es predominante y otro es subordinado porque, así como el mito puede subsumir a la historia, también la historia somete al mito, haciéndolo florecer de otra forma. En las sociedades arcaicas y tradicionales el tiempo cíclico es el dominante y el histórico le está subordinado o incluido en él. Se considera también que el carácter del tiempo cósmico es cíclico: cíclico en forma gradual y creciente (en espiral).

El análisis detenido de ciertos mitos, acontecimientos religiosos y cotidianos, hacen aún más complejo el asunto del tiempo. He descrito casos en que el tiempo cíclico se cierra y se conecta linealmente con el inicio de otro tiempo circular que, a su vez, cierra y da inicio a otra en espiral. También he descrito que en el imaginario andino pre*inqa* e *inqa* existió la virtualidad mítica de controlar al tiempo suspendiéndolo, porque los "gentiles amarraron al Sol"; mientras que el *inqa* murió en el mismo intento; es decir, la circularidad derrotó a la suspensión del tiempo. Por último, he ilustrado que tanto el pasado como el futuro pueden estar atrás o delante.

En síntesis, el tiempo mítico adopta variadas formas complejas que pueden ser cíclicos, en espiral, cíclico que coexiste con el lineal, cíclico que cierra para empezar otro, o también la virtualidad de la suspensión del tiempo. Este es el estado del debate que debe ser enriquecido y desarrollado, idealmente, a partir de referencias míticas específicas.

b) En el capítulo segundo, al desarrollar las cualidades axiológicas de los héroes civilizadores de la región centro-sur andina: puma, halcón y perro, he descrito que muchos apellidos indígenas de la zona estudiada son Poma (*Puma*), Vilcapoma o Vilcapuma (*Willka-puma*=Puma sagrada); algunos pueblos prehispánicos se denominaron *Pumaranra* (Paraje de los pumas); ciertos pueblos actuales se llaman Pomabamba (Pampa del puma); algunas lagunas se denominan Pomacocha (*Puma-Qucha*=Laguna del Puma); ciertos *wamanis* son denominados *Pumaqawanqa* (El puma verá o Lugar desde el cual ve el puma), *Pumawiri* (¿Arado del puma o Poderoso puma?).

Igual que el puma, el halcón ha dado origen a muchos apellidos indígenas como Huamán (*Waman*=Halcón) y *Wamanqaqa* (Precipicio de los halcones), pero Guaman Poma (Halcón Puma) apellido de un cronista indígena sintetiza la unión de ave y felino; algunos pueblos de origen pre*inqa* e *inqa* se llaman Wamanes (Los halcones), *Willkas Waman* (Vil-

cashuamán); existen pueblos, parajes y parques denominados *Wamanmarka* (Paraje de los halcones), *Wamanqaqa* (Precipicio de los halcones); ciertos *wamanis* son denominados *Wamanrasu* (Nevado del halcón), Wamanwillka (Halcón sagrado).

Los topónimos y los apellidos asociados con el puma y el halcón ¿hasta qué punto se relacionan con los clanes primigenios? Todo parece indicar que se habría tratado de grupos de parentesco unilateral que mantienen la convicción de su descendencia de un antepasado mítico (el puma y el halcón). El supuesto anterior demanda de su confirmación o rechazo.

c) Al estudiar la conjunción y disjunción de los hombres con el agua, he descrito que la disjunción tiene su causa en la falta de solidaridad y la no-reciprocidad, porque hay ausencia del intercambio de dones entre el hombre (el "pago" u ofrenda de "carneros") y la naturaleza (que priva al hombre del agua). La investigación no ha establecido hasta qué punto los mitos pueden estar rememorando cultos y rituales de agua, solo quedaron como un mojón tenue que habría existido sacrificios de animales y quizá de humanos para garantizar la presencia del agua entre los hombres. Por otra parte, se describió que la gente afirma que de una laguna salían culebras blanquinegras y negriamarillas, en ambas combinaciones está presente el negro, y este es símbolo de autoridad y poder, en el caso del agua puede evocar al poder mítico de otorgar o privar de su cualidad vivificadora, pero ¿hasta qué punto puede estar evocando la autoridad mítica que el agua tenía para pedir "pagos" o sacrificios a los hombres? Asimismo, el *wari* es un espíritu maligno en forma de hombre blanco o mujer con pollera verde y amarilla y con sombrero color vicuña que habita en las lagunas, los manantiales y los lugares pantanosos. Según la mitología estudiada, el *wari* puede sacar el corazón de los hombres y comérselo, pero también se alimentan de sangre fresca de animales ¿hasta qué punto el comer al corazón de un hombre o beber la sangre de animales evocan los ritos de sacrificio humanos? Nuevamente me encuentro con otra interrogante que requiere respuesta.

d) De acuerdo con la mitología *wanka*, el *amaru* (serpiente mitológica) es hijo del dios Arco Iris (o *Tulumanya*), de cuyo pecho nació por orden del dios *Viracocha*. En cambio, como se vio en el capítulo segundo, en la mitología de los pueblos quechuas de Tayacaja, el arco iris es la cabellera de los "gentiles", quienes son también considerados como segundos dioses, con cierto dominio sobre el tiempo. Lo que no encuentro en la mitología tayacajeña es el origen del *amaru* en el arco iris presente en la mitología *wanka*. Este es un aspecto que debe ser esclarecido y; por tanto, demanda una investigación futura.

e) Al estudiar la insolidaridad de abuela a nietos, se vio que la arpía manduca a uno de ellos y, con la misma finalidad, persigue al hermano(a). En la fuga surgen varios animales auxiliantes. Unos animales son uránicos y otros son lunares, pero al contrastarlos con ciertos cuentos cuyos protagonistas son los mismos animales, surge una paradoja cuando el loro aparece como oponente del zorro a pesar de que ambos son lunares. La misma contradicción se extiende a situaciones en que el halcón surge como oponente del cóndor a pesar de que ambas aves son helíacas o uránicas. La resolución de estas paradojas exige también la

profundización de los estudios de los relatos orales e inclusive de los hábitos de estos animales.

f) Finalmente, queda también por realizar un trabajo sistemático de la axiología en los cuentos y las fábulas quechuas. Estos relatos son ricos y abundantes y merecen que se les preste la atención científica correspondiente.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, A. de. (1779). *Diccionario geográfico histórico de las indias occidentales ó América, Tomo V*. Imprenta de Manuel González.

Adecap. (1993). *Bases para la educación bilingüe intercultural en Tayacaja: Socialización, educación oficial y perspectivas para la educación bilingüe intercultural*. Adecap.

Adecap. (1989). *La papa: Costumbres y perspectivas.* Adecap.

Adecap. (2011). *Cuentos del Mundo Indígena Runa. La hija de la pichiwsa y otros - Kay Pachapi Runakunapa Willakuynin. Pichiwsapa wawa huknapiwan.* Sinco.

Aguado, J. C. y Portal, M. A. (1992). *Identidad, ideología y ritual.* UAM.

Aguilo, F. (1980). *Los cuentos: ¿Tradiciones o vivencias?.* Los Amigos del Libro.

Aguirre, Á. (1982). "Fiesta". En Á. Aguirre (Ed.), *Los 60 conceptos clave de la antropología cultural* (pp. 82-84). DAIMON.

Alberoni, F. (1995). *Valores. 23 reflexiones sobre valores más importantes en la vida.* Gedisa.

Albo, X. (1984). "¿Dominar o servir? Hitos de una larga búsqueda eclesiástica en el mundo quechua y andino". *Allpanchis*(24), 97-130.

Albornoz, O. (1962). *Valores sociales en la educación venezolana.* UCV.

Almeida, I. y Haidar, J. (1979). "Hacia un estudio semántico del quichua ecuatoriano". En *Lengua y cultura en el Ecuador* (pp. 327-342). Instituto Otavaleño de Antropología.

Anónimo. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general.* Publicado por Antonio Ricardo.

Anónimo. (1919). "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos". *Revista Histórica, VIII, Entrega II*, 189-197.

Ansión, J. (1982). "Verdad y engaños en mitos ayacuchanos". *Allpanchis*(20), 237-252.

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho.* Gredes.

Arguedas, J. M. (1974a). "La agonía del rasu ñiti". En *Páginas escogidas* (pp. 47-60). Uni-

verso.
Arguedas, J. M. (1974b). "El sueño del pongo". En *Agua y otros cuentos indígenas* (pp. 57-64). Losada.
Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI.
Arguedas, J. M. e Izquierdo, F. (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos.* MINEDU.
Arias, M. (1995). "Los Amarus de Tocas" . En *Hombres del Perú profundo: Los Amarus-Tocas.* Visitación.
Arroyo, S. (1987). *Algunos aspectos del culto al taita wamani.* UNMSM.
Arruabarrena, H. (1987). "Prólogo". En C. Lévi-Strauss, *Mito y significado* (pp. 7-15). Alianza.
Augé, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad.* Gedisa.
Ávila, F. de. (1975/1608). *Dioses y hombres de Huarochirí.* (J. M. Arguedas, Trad.) Siglo XXI.
Bachelard, G. (1986). *La poética del espacio.* FCE.
Bachelard, G. (1997). *La poética de la ensoñación.* FCE.
Balandier, G. (1996). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales: Elogio de la fecundidad del movimiento.* Gedisa.
Barthes, R. (1993). "Introducción al análisis estructural de los relatos". En R. Barthes, *La aventura semiológica* (pp. 163-201). Paidós.
Bartra, F. (1988). "El sentido de la solidaridad y la educación en valores: Algunas reflexiones desde la óptica del educador". En J. Klaiber, *Violencia y crisis de valores en el Perú* (pp. 303-337). PUCP.
BDA. (2002). *Tradiciones orales de Huancavelica. Relatos del primer concurso de recopilación de tradiciones orales.* BNP.
Bendezú, R. (1983). *Puquio y la fiesta del agua.* Tarea.
Beristáin, H. (1998). *Diccionario de retórica y poética.* Porrúa.
Bertonio, L. (1879). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara.* B.G. Teubener.
Betanzos, J. de. (2004/1551). *Suma y narración de los incas* (María del Carmen Martín Rubio ed.). Polifema.
Blanco, D. y Bueno, R. (1989). *Metodología del análisis semiótico.* Universidad de Lima.
Blumenfeld, W. (1959). *Valor y valoración.* UNMSM.
Bock, P. (1977). *Introducción a la moderna antropología cultural.* FCE.
Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1987). "Pacha: En torno al pensamiento aymara". En B.-C. y otros, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 11-60). Hisbol.
Bravo, C. (2000). "Milenarismo y resistencia cultural en la historia de los pueblos andinos". En A. Rucquoi y otros, *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia* (pp. 161-170). Universidad de Salamanca.
Burga, M. y Flores, A. (1982). "La utopía andina". *Allpanchis*, 85-101.

Cáceres, E. (2007). "Agua y aborto en los Andes: Dimensión terapéutica del agua en el sistema médico andino". *En Agua, Revista de Cultura Andina (3)*, 39-38.

Calancha, A. de la. (1638). *Coronica moralizada del Orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares en esta monarquia* (Vol. 1). Pedro Lacavallería.

Cardoso de Oliveira, R. (1997). "La etnicidad: ¿está en juego la ética global?". En L. Arizpe, *Las dimensiones culturales del cambio global: Una perspectiva antropológica* (pp. 65-92). UNAM.

Carvalho-Neto, P. de. (1994). *Cuentos folklóricos del Ecuador (sierra y costa).* Abya Yala, AFEET.

Cassirer, E. (1993). *El mito del Estado.* FCE.

Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas (El pensamiento mítico).* T. II. FCE.

Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes: Las "llamas demoniacas" como castigo sobrenatural.* CONCYTEC.

Chevalier, J. y A. Gheerbrant. (1986). *Diccionario de los símbolos.* Herder.

Cieza de León, P. (1553/1880). *Crónica del Perú, que trata del señorío de los incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Segunda parte.* Publicado por M. Jiménez de la Espada. Imprenta de Manuel Ginéz Hernández.

Cobo, B. (1892). *Historia del Nuevo Mundo* (Vol. 3). (M. J. Espada, Ed.) E. RASCO.

Coluccio, F. y Coluccio, M. I. (1985). *Cuentos folklóricos iberoamericanos.* Plus Ultra.

Córdova, I. (1979). *Narradores de Junín.* UNCP.

Córdova, I. (1986). *Nueva literatura de Junín.* Gráfica Santa Inés.

Cotler, J. (2005). *Clases, Estado y nación en el Perú.* IEP.

Curatola, M. (1978). "El culto de crisis del 'moro onqoy'". En *Etnohistoria y antropología andina* (pp. 179-192). Museo Nacional de Historia.

Delrán, G. (1981). *Historia rural del Perú.* CERA "Bartolomé de las Casas".

Díaz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual.* Anthropos, UAM.

Dumézil, G. (1977). *Mito y epopeya.* Seix Barral.

Durkheim, É. (1968). *Formas elementales de la vida religiosa.* Tauro.

Durkheim, É. (1994). *La división del trabajo social* (Vol. 1). Planeta Agostini.

Duvignaud, J. (1977). *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica.* Siglo XXI.

Duviols, P. (1967). "Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". *Journal de la Société des Américanistes, 51*(1), 7-39.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano.* Guadarrama, Punto Omega.

Eliade, M. (1984). *Mito del eterno retorno.* Ariel.

Eliade, M. (1994a). *Mito y realidad.* Labor.

Eliade, M. (1994b). *Imágenes y símbolos.* Planeta-Agostini.

Eliade, M. (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales.* Paidós.

Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito.* Paidós.
Escalante, C. y R. Valderrama. (1997). *La doncella sacrificada. Mitos del valle de Colca.* UNAS, IFEA.
Espinoza, W. (2010). *Economía política y doméstica del Tahuantinsuyo.* IEP.
Fages, J. B. (1972). *Para comprender a Lévi-Strauss.* Amorrurtu.
Farris, N. (1985). "Recordando el futuro, anticipando el pasado: Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán". En *La memoria y el olvido: Segundo simposio de historia de las mentalidades* (pp. 47-60). INAH.
Ferdinandy, M. de. (1961). *En torno al pensar mítico.* Colloquiuer Verlag.
Firth, R. (1955). "El estudio de los valores por los antropólogos sociales". En *Ciencias Sociales, VI, 34* (pp. 234-244). Unión Panamericana.
Flashner, A. (1986). *Háblale a la tierra... La ecología como mito y utopía.* UTYLO.
Flores, A. (1987). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes.* IAA.
Flores, J. (1977). *Pastores de puna. Uywa michiq punarunakuna.* IEP.
Flores, M. (1957). "Huallaururi de mis recuerdos". *La voz de San Damián, 1*(1), 219-220.
Fontenrose, J. E. (1966). *The ritual theory of myth.* Berkeley University of California.
Franciscanos, R. (1905). *Vocabulario políglota incaico.* Colegio de Propaganda Fide del Perú.
Frazer, J. (1981). *La rama dorada.* FCE.
Frazer, J. (1986). *El folklore en el antiguo testamento.* FCE.
Frazer, J. (1987). *El totemismo.* Eyras.
Freud, S. (1985). *Tótem y tabú.* Alianza.
Freud, S. (1988). "*El malestar en la cultura"* (Vol. 17). *Obras Completas.* Orbis.
Frondizi, R. (1975a). "Introducción" a "Los valores". En R. Frondizi y J. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (pp. 187-198). FCE.
Frondizi, R. (1975b). "Valor, estructura y situación". En R. Frondizi y J. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (pp. 284-292). FCE.
Frondizi, R. (1988). *Introducción a los problemas fundamentales del hombre.* FCE.
Frondizi, R. (1995). *¿Qué son los valores?.* FCE.
Gadamer, H. G. (1997). *Mito y razón.* Paidós.
García, C. (1989). *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico.* Montesinos.
García, J. (1997). "*El planeta debió llamarse Agua y no Tierra".* http://w2.ucab.edu.ve/tl_files/sala_de_prensa/recursos/ucabista/may97/4.htm.
García, J. J. (1991). "Lo holístico, histórico y proyectivo en las tradiciones populares". En *Folklore: Bases teóricas y metodológicas* (pp. 218-228). CPCF, Lluvia Editores.
García, J. J. (1993). "Comentarios: acerca de las transformaciones culturales en la sociedad rural". En H. Rodríguez y J. Castillo (Edits.), *Investigaciones en ciencias sociales, un balance necesario* (pp. 383-401). CONCYTEC.
García, J. J. (1997). "*Símbolos, mitos y utopías en la historia de los Andes Centrales".* Inédito.
García, J. J. (1998). "Los santuarios de los Andes Centrales". (L. Millones, H. Tomoeda y

T. Fujii, Edits.) *Senri Ethnological Reports 9*, 51-85.
García, J. J. (s/f). "*Simbolismo sagrado y ritual en los Andes Centrales".* Inédito.
García, N. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo.* Nueva Imagen.
Garcilaso De la Vega, I. (s/f). *Comentarios reales de los incas.* Universo.
Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas.* Gedisa.
Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor.* Paidós.
González Holguín, D. (1608). *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengva Qquichua, o del Inca.* Francisco del Canto.
González, J. A. (1997). "Oralidad: Tiempo, fuente, transmisión". En A. Aguirre, *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (pp. 142-150). Alfaomega.
Gonzalo, L. (2011). *La leyenda del venado.* http://luixrojas.blogspot.pe/2011/05/la-leyenda-del-venado.html
Granadino, C. y Jara, C. (1996). *Las ranas embajadoras de la lluvia y otros relatos: Cuatro aproximaciones a la isla de Taquile.* Minka.
Greimas, A. (1989). *Del sentido II: Ensayos semióticos.* Gredos.
Greimas, A. y J. Courtés. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.* Gredos.
Gruzinski, S. (1988). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en México español. Siglos XVI-XVIII.* FCE.
Guaman Poma, P. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno.* Siglo XXI, IEP.
Guiraud, P. (1991). *La semántica.* FCE.
Guiraud, P. (1997). *La semiología.* Siglo XXI.
Gutiérrez, B. (s/f). *Lecturas huancas.* Tierra Adentro.
Haenke, T. (1901/1795). *Descripción del Perú.* El Lucero.
Haidar, J. (1990). *El estructuralismo.* Juan Pablos Editor.
Haidar, J. (1994). "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas". En J. González y J. Galindo, *Metodología y cultura* (pp. 119-160). CONACULTA.
Haidar, J. (1995). "El campo de la semiótica visual". En A. Gimate-Welsh y J. López Austin (Edits.), *Semiótica* (pp. 213-224). UAM-A.
Haidar, J. (1997). "Las propuestas de Lotman para el análisis cultural y su relación con los planteamientos de otras tendencias actuales". En M. Cáceres (Ed.), *En la esfera semiótica lotmaniana. Estudios en honor de Iuri Mijáilovich Lotman.* Epísteme.
Haidar, J. (1998). "Análisis del discurso". En J. Galindo (Ed.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 117-164). CONACULTA, Addison Wesley Longman.
Harris, M. (1971). *Introducción a la antropología general.* Alianza Universidad Textos.
Hawking, S. (1992). *Historia del tiempo.* Planeta-Agostini.
Héritier, F. (1994). "Presentación". En F. Héritier y otros, *Del incesto* (pp. 7-17). Nueva

Visión.
Herskovits, M. (1984). *El hombre y sus obras.* FCE.
Hocart, A. M. (1985). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos.* Siglo XXI.
Huamán, I. (2012). *Literatura de Huancavelica. La voz del trueno y del arco iris.* Pachakuti.
INEI. (2001). *Perú: Compendio estadístico 2001.* Fimat.
INEI. (2009). *Huanncavelica. Principales indicadores demográficos, sociales y económicos a nivel provincial y distrital* (Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda ed.). INEI.
Isbell, J. (1974). "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq los que nos aman". En G. Alberti, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 110-153). IEP.
Isbell, W. (2010). "La arqueología wari y la dispersión del quechua". En *Boletín de Arqueología. N° 14* (pp. 199-220). PUCP.
Itier, C. (2012). *Viracocha o el océano, naturaleza y funciones de una divinidad inca.* IFEA, IEP.
Itier, C. (2016). "La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca colonial". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 45*(2), 307-326.
Ivanov, V. (1979). "La semiótica de las oposiciones mitológicas de varios pueblos". En Lotman y La Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura* (pp. 149-172). Cátedra.
Izaguirre, B. (1923). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los procesos de la geografía en el oriente del Perú (1619-1921)* (Vol. V). Talleres Gráficos de la Penitenciaría.
Jesi, F. (1976). *Mito.* Labor.
Kaplan, D. y R. Manners. (1985). *Introducción crítica a la teoría antropológica.* Nueva Imagen.
Kirk, G. S. (1990). *El mito: Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas.* Paidós.
Kluckhohn, C. (1951). "Values and Value-Orientations in the Theory of Actión". En Pardons y Shilds, *Toward a General Theory of Action* (pp. 388-433). Harvard University.
Kluckhohn, C. (1961). "The study of values". En D. N. Borret, *Values in America* (pp. 17-46). University of Notre Dame Press.
Kolakowski, L. (1975). *La presencia del mito.* Amorrurtu.
Lakoff, G. y M. Jhoson. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana.* Cátedra.
Lasky, L. (1999). *La noción del tiempo en la historia de la arqueología.* ENAH (Tesis de licenciatura).
Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario.* Paidós.
Leach, E. (1978). *Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos.* Siglo XXI.
Lévi-Strauss, C. (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En M. Mauss, *Sociología y antropología* (pp. 13-42). Tecnos.

Lévi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje.* FCE.
Lévi-Strauss, C. (1986a). *El totemismo en la actualidad.* FCE.
Lévi-Strauss, C. (1986b). *La alfarera celosa.* Paidós.
Lévi-Strauss, C. (1987a). "La estructura de los mitos". En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (pp. 229-252). Paidós.
Lévi-Strauss, C. (1987b). "Estructura y dialéctica". En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (pp. 253-261). Paidós.
Lévi-Strauss, C. (1987c). *Mito y significado.* Alianza.
Lévi-Strauss, C. (1987d). *Mitológicas II: De la miel a las cenizas.* FCE.
Lévi-Strauss, C. (1996). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido.* FCE.
Lévi-Strauss, C. (1997). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido.* Siglo XXI.
Lévi-Strauss, C. (1997b). *Mitológicas IV: El hombre desnudo.* Siglo XXI.
Lévi-Strauss, C. (2004). "El campo de la antropología". En *Antropología estructural II* (pp. 9-36). Siglo XII.
López Austin, A. (1983). "La construcción de la memoria". En *La memoria y el olvido. Segúndo simposio de historia de las mentalidades* (pp. 75-79). INAH.
López Austin, A. (1998). *Los mitos del tlacuache.* UNAM, IIA.
Lotman, I. (1993). "El símbolo en el sistema de la cultura". *Escritos*(9), 47-60.
Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto.* Frónesis Cátedra Universitat de València.
Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio.* Frónesis Cátedra Universitat de València.
Lotman, I. (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social.* Gedisa.
Lotman, J. y B. Uspenskij. (1979). "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura". En Lotman y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura* (pp. 67-92). Cátedra.
Malinowski, B. (1944). *Libertad y civilización.* Claridad.
Malinowski, B. (1974). *Magia, ciencia y religión.* Ariel.
Malinowski, B. (1976). *Una teoría científica de la cultura.* Sudamericana.
Malinowski, B. (1982). *Estudios de psicología primitiva.* Paidós.
Mariátegui, J. C. (1972). *Peruanicemos el Perú.* Amauta.
Mariátegui, J. C. (1976). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Minerva.
Martinet, J. (1980). *Claves para la semiología.* Gredos.
Martínez, R. (s/f). *La fábula quechua. Estudio y recopilación de la mitología andina.* San Marcos.
Matayoshi, N. (1982). *Los tesoros de Catalina Huanca.* Talpuy.
Matayoshi, N. (1998). "Dioses huancas". En L. Millones y otros, *Folklore: Sobre dioses, ritos y saberes andinos* (pp. 87-104). SCAF, CEAR.
May, R. (1992). *La necesidad del mito.* Paidós .

Meillassoux, C. (1979). *Mujeres, graneros y capitales.* Siglo XXI.

Melgar, R. (1994). "Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina". *Revista Americana*, 65-79.

Melgar, R. (1998). "*El universo simbólico el ritual en el pensamiento de Victor Turner".* UNAM. Inédito.

Melgar, R. (2000). "Escatología en el universo del mal en 'Los zorros' de Arguedas". En *Arguedas: Entre la antropología y la literatura* (pp. 55-70). Cuadernos La Feria, Taller Abierto.

Millones, L. (1967). *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena.* IIP.

Millones, L. (1981). "La religión indígena en la colonia". En *Historia del Perú* (Vol. V, pp. 421-497). JMB.

Millones, L. (2013). "Viajando con Tomoeda: En busca de Viracocha". En *Tomoeda. Archivo etnográfico Raqchi-Copacabanba* (pp. 23-33). FE-ANR .

Molina, C. de. (1943/1574). "Fábulas y ritos de los incas". En *Las crónicas de los Molinas.* Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo IV. Librería e Imprenta Miranda.

Monge, P. (1993). *Cuentos populares de Jauja. Huancayo.* UNCP, MP de Jauja.

Montoya, J. (1976). *Función del sistema de valores en una comunidad indígena de Puebla.* INAH.

Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes.* CERA "Bartolomé de Las Casas".

Nagy, S. (1998). *Mitos quechuas en las crónicas: Un intento conciliatorio entre conquistador y conquistado.* Catholic University of America.

Navarro del Águila, V. (1983). *Las tribus de Ancku Walokc.* Atusparia.

Ochatoma, J. y M. Cabrera. (2000). *Excavación en un poblado de la época Huari.* Informe presentado al INC.

Olavarría, M. E. (1990). *Análisis estructural de la mitología yaqui.* INAH, UAM.

Ortiz, A. (1973). *De adaneva a inkarrí: La visión indígena del Perú.* Retablo.

Oviedo, J. (1861). *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859* (Vol. 1). Editor Felipe Bailly.

Pacheco, H. (1967). "La caza del cóndor". En R. Sueldo (Ed.), *Narradores cuzqueños* (pp. 183-196). Letras Peruanas.

Pacheco, L. (2012). *El aullido del lobo.* Arteidea.

Paz Soldan, M. F. (1877). *Diccionario geográfico estadístico del Perú.* Imprenta del Estado.

Pease, F. (1973). *El dios creador andino.* Mosca Azul.

Peirce, C. S. (1986). *La ciencia de la semiótica.* Nueva Visión.

Pérez Taylor, R. (1996). *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva.* IIA-UNAM.

Piaget, J. (2000). *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño.* FCE.

Porras, R. (1951). *Mito, tradición e historia del Perú.* Santa María.

Povea, M. (2012). *Retratos de una decadencia. Régimen laboral y sistema de explotación en Huancavelica, 1784-1814.* Universidad de Granada.

Propp, V. (1997). *Morfología del cuento.* Colofón.

Quijada, S. (1985). *Estampas huancavelicanas.* DUGRAFIS.

Radcliffe-Brown, A. R. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Península.

Ráez, N. (1889). "Tayacaja. Monografía de esta provincia del departamento de Huancavelica". *Boletínde la Sociedad Geográfica de Lima, VIII*(VIII), 278-320.

Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua.* Horizonte.

Regal, A. (1936). *Los caminos del inca en el antiguo Perú.* Sanmartí y Cía.

Robles, R. (1978). "La religión cristiana en el proceso de colonización del mundo andino". En *Etnohistoria y antropología andina* (pp. 225-236). Museo Nacional de Historia.

Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social.* CONACULTA, Grijalbo.

Rostworowski, M. (1978). *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* IEP.

Rostworowski, M. (2001). *Pachacutec.* IEP.

Ruiz, D. (1998). *Tejiendo discursos se tejen sombreros. Identidad y práctica discursiva. Tesis Doctoral.* ENAH.

Sanmartí, P. (1903). *Los pueblos del Perú.* San Pedro.

Santacruz Pachacuti, J. de. (1968/1679). "Relación de antigüeddes deste reyno del Peru". En F. Esteve (Ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (pp. 279-319). Atlas.

Santo Thomas, D. de. (1560). *Vocabulario de la lengua general de los indios del Peru, llamada Quichua.* Francisco Hernández de Córdova.

Sarmiento de Gamboa, P. (1965/1572). *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia General llamada Indica).* Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 135. Atlas, pp. 193-279.

Saussure, F. de. (1985). *Curso de lingüística general.* Nuevomar.

Shanin, T. (1974). *Naturaleza y lógica de la economía campesina.* Anagrama.

Solís, M. (1992). *Cuentos andinos peruanos y poemas.* Dolorier .

Szeminski, J. y Ansión, J. (1982). "Dioses y hombres de Huamanga". *Allpanchis*(19), 187-233.

Taipe, G. y Orrego, A. (1997a). "El Sol, la Luna y las Estrellas". *La Gaceta*(5).

Taipe, G. y Orrego, A. (1997b). "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos". *Allpanchis, 48*, 175-188.

Taipe, G. y Orrego, A. (1999). "Simbolismo en la siembra del maíz". *Folklore Americano*(58), 203-209.

Taipe, N. (1986). *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma.* CESCA.

Taipe, N. (1991). *Ritos ganaderos andinos.* Horizonte.

Taipe, N. (1992). "La papa: Relatos, costumbres, prácticas y creencias mágico-religiosas". En *Actas y Memorias Científicas: XI Congreso Nacional de Folklore y I Congreso Internacional Andino de Folklore, Vol. II,* (pp. 161-164). SEPAR, IRINEA, CPCF, UNSCH.

Taipe, N. (1998a). "Presentación". En C. Zúñiga, *Memorias de Santiago Azapara Gala, gran señor de Tayacaja* (pp. 4-6). Capulí.

Taipe, N. (1998b). "Identidades y conflictos en un mito andino". *Revista de Investigaciones Folclóricas*(13), 31-37.

Taipe, N. (1999). "El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos". *Revista de Investigaciones Folclóricas*(14), 25-35.

Taipe, N. (2001). "Dos soles y lluvia de fuego en los Andes. El caos y la armonía social en los pueblos andinos".
Gazeta de Antropología: http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3284.

Taipe, N. (2012). "Educar divirtiendo: Función pedagógica de los relatos orales". *Alteritas, Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, 1*(1), 171-204.

Taipe, N. (2015). "Animales y 'gentiles' seductores en los relatos andinos". *Revista de Antropología Experimental*(15), Texto 22: 381-405.

Taipe, N. (2018). *Socializaciones en el centro sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq.* Pres, UNSCH.

Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila.* IEP, IFEA.

Taylor, G. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* IFEA.

Tolstoj, N. I. (1979). "Para una semántica de los lados izquierdo y derecho en sus relaciones con otros elementos simbólicos". En Lotman y L. E. d. Tartu, *Semiótica de la cultura* (pp. 195-198). Cátedra.

Tomoeda, H. (198). Folklore andino y mitología amazónica: Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento andino. En *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales* (pp. 275-306). National Museum of Etnology.

Torero, A. (2011/1993). "Fronteras lingüísticas y difusión del culto: el caso de Huari y de Contiti Viracocha". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones de lingüísitica e historia andinas* (pp. 355-365). Imagen.

Torero, A. (2011e). "El marco histórico-geográfico en la interacción quechua-aru". En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones lingüíticas e historia andina* (pp. 405-440). Imagen.

Toro Montalvo, C. (2016). *Mitos y leyendas del Perú. Sierra.* FE-Cultura Peruana.

Torres, O. (1997). "El simbolismo de los colores en el mundo andino". *La Gaceta, Boletín informativo del CPCF*(5), 4-6.

Trevi, M. (1996). *Metáforas del símbolo.* (R. Carretero, Trad.). Anthropos.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual.* Taurus.

Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos.* Siglo XXI.

Urbano, H. (1981). *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas.* CERA "Bartolomé de Las Casas".

Urrutia, J. (2014). *Aquí nada ha pasado. Huamanga siglos XVI-XX.* COMISEDH, IFEA, IEP.

Valcárcel, L. E. (1984). *Historia del Perú Antiguo a través de la fuente escrita.* Juan Mejía Baca.

van Gennep, A. (1943). *La formación de las leyendas.* Futuro.

Veblen, T. (1974). *Teoría de la clase ociosa.* FCE.

Vergara, A. y otros. (1985). "Culluchaca: Algunos elementos sobre la ideología comunal". En *Comunidades campesinas de Ayacucho. Economía, ideología y organización social* (pp. 107-156). IER "José María Arguedas", CCTA, Bartolomé de las Casas.

Vienrich, A. (1961). *Fábvlas qvechvas.* Lux.

Vienrich, A. (s/f). *Azucenas quechuas.* Casa de la Cultura de Junín.

Villanes, C. (1978). *Los dioses tutelares de los wankas.* San Fernando.

Vivanco, C. (2004). "El tiempo de los purun runas o chanckas en la cuenca de Qaracha". En L. Millones y H. Tomoeda, *Pasiones y desencuentros en la cultura andina* (pp. 13-29). FE-CRP.

Vivanco, C. y Aramburú, D. (2015). "El Usno Inka de Punki, Anco, La Mar, Ayacucho: Ara de veneración entre los pueblos de cumbres". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, 4*(4), 105-144.

Xanthakou, M. (1994). "El incesto: Sueño y realidades". En F. Héritier y otros, *Del incesto* (pp. 137-170). Nueva Visión.

Yasushi, W. (1993). *Los valores familiares y el cambio cultural: La base del cambio cultural en Japón.* ENAH (Tesis de Lic. en Antropología Social).

ANEXO: TAYACAJA, TERRITORIO Y SOCIEDAD

La investigación fue realizada en la provincia de Tayacaja (en el departamento de Huancavelica), ubicada entre las coordenadas 12° y 12° 40' Lat. Sur, y entre los 76° 26' y 77° 30' Long. Oeste, enclavada en la cordillera de los Andes Centrales del Perú (ver Mapa 1). De veintiuno distritos que tiene Tayacaja, tres (Salcahuasi, Salcabamba y Colcabamba) fueron elegidos para el acopio de los relatos míticos (ver fotografías 12 y 13).

Para proyectar una imagen del universo de investigación expongo en este anexo, primero, la semántica de "Tayacaja" (*Tayaqasa*); segundo, la provincia en periodos prehispánicos; tercero, durante la dominación colonial y, cuarto, en la etapa republicana.

1. La semántica de Tayacaja

Tayacaja está compuesta por dos vocablos. Unos dicen que se trata de dos voces *kichwas*, otros que son palabras *aymaras*, los terceros afirmamos que se trata de una expresión *aymara* y otra *kichwa*.

A este territorio se le denominó de ocho maneras y con cinco significados distintos. Estas diferencias pueden ser explicadas porque aquellos tiempos a los que hace referencia su uso, aún no estaba estandarizada la escritura del castellano ni del *kichwa* ni del *aymara* (ver cuadro 18).

Empecemos por lo más sencillo, esto es descartando significados evidentemente equivocados. No es *Tuyaccacca* (quebrada de las calandrias), *ccacca* (*qaqa*) no es quebrada como aparecen en algunas webs; además, *tuya* es calandria, hay equivocación entre *tuya* y *taya*. No es *Tayaccasa* "quebrada de la *taya* (arbusto)" (*qasa* no es quebrada). Tampoco es *Tayaccacca* "abra de las *tayas*" (*ccacca* o *qaqa* no es abra) como sostuvo N. Ráez. Tayacaja no es "peña fría" como lo describió Paz Soldán (*qasa* y *qaqa* no son equivalentes). Tampoco creo que *Tayakaša* sea arbusto espinoso de puna, porque la planta *Bachari sp.* (*taya*) no es

espinosa, no tiene púas, y su hábitat no alcanza a las grandes altitudes de las abras andinas.

Cuadro 18: Enunciaciones y significados de Tayacaja.

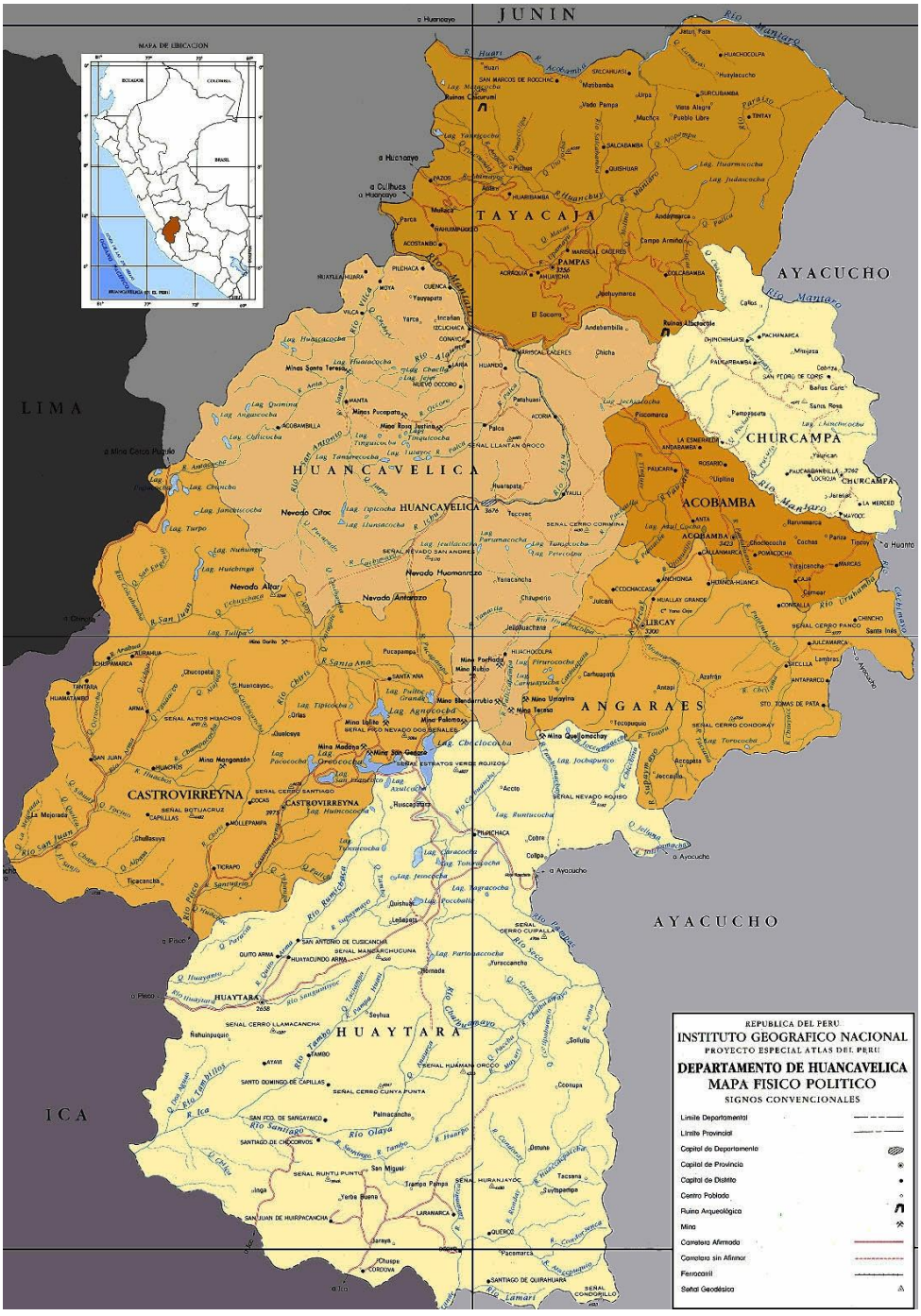
FORMAS COMO ESCRIBIERON AL NOMBRE DE LA PROVINCIA			
Denominación	**Significado**	**Idioma**	**Fuente**
Tayaccasa	Quebrada de la taya.	Ayac.	(Ráez, 1889).
Tayaccacca	[¿Arbusto helado?], [¿Abra de las tayas?].	Ayac.	(Ráez, 1889).
Thayakcasa	"Abra donde se siente frío ó en que hay hielo".	Aym.	(Sanmartí, 1903).
	"Abra de mucho frío".	Aym.	(Franciscanos, 1905).
Taiacaxa	Escritura de españoles, mestizos e indígenas.	Español	(Izaguirre, 1923).
Tayacaja	Corrupción de Tayaccacca, peña fría.	Aym. y LG	(Paz Soldan, 1877).
Tayacaxa	Escritura de españoles, mestizos e indígenas.	Español	Varios.
Tuyaccacca	Quebrada de las tuyas (calandria).	Ayac.	saposaqta.blogspot.pe. es.wikipedia.org.
Tayakaša	Arbusto espinoso de puna.	QI	(Itier, 2016)

Me inclino a pensar que Tayacaja es un compuesto de un vocablo *aymara* y otro *kichwa*, se trata de *thaya* (Aym.) y *qasa* (QIIC en el dialecto ayacuchano); en consecuencia, significa "abra fría" o "abra de mucho frío"; en este sentido coincido con los Franciscanos (1905) y Primitivo Sanmartí (1903), aunque difiero de los Franciscanos porque al segundo vocablo lo consignan como QIIC del dialecto cusqueño; de Sanmartí porque sostiene que los dos vocablos son *aymaras*.

2. TAYACAJA PREHISPÁNICA

No conozco reportes arqueológicos que den cuenta de los antiguos habitantes de Tayacaja, a lo mejor estuvieron bajo la influencia de Chavín (800 a. n. e.), de *Tiwanaku* en su periodo expansivo (700 - 1187 n. e.), no creo que la influencia de *Warpa* (100 a. n. e. hasta 700 n. e.) los haya alcanzado.

En cambio, con mayor seguridad, se puede afirmar que fue parte del imperio *Wari* (700 - 1100 n. e.), más tarde habría integrado la confederación *Chanka* (110 - 1470 n. e.). Muchos estudiosos identifican a los habitantes de estas épocas como los *purunrunas* (gente salvaje) y *awkarunas* (gente belicosa) y a los sitios arqueológicos ubicados en las cumbres les dicen *mawkallaqtakuna* (pueblos antiguos) y ahora a estos vestigios les dicen *llaqta qulluqkuna* (pueblos desaparecidos). Estos pueblos habrían surgido después del colapso del Estado *Wari* y habría correspondido a un periodo de beligerancias generalizadas entre los siglos X y XVI como lo investigaron Vivanco (2004) y Vivanco y Aramburú (2015). Tal vez así quedarían explicadas la presencia de restos arqueológicos en las cumbres de Runkuqasa, Kimsachumpi y Estanque en Colcabamba; Wichkana en Roble; Huaranhuay en Andaymarca; Pumawatana en Salcahuasi; Llaqtaqulluy en Ahuaycha; Aya Urqu en Daniel Hernández; Patería y Rosas Pampa en Huachocolpa; Willkan Muyupata en Pichus;



Mapa 1: Tayacaja-Huancavelica, Perú.

Fotografía 12: Salcahuasi en el nororiente de Tayacaja (N. Taipe, 2014).

Fotografía 13: Salcabamba, Tayacaja (N. Taipe, 2014).

Lliwyariq en Huaribamba; Chukitambo en Pazos, etcétera, a los que hoy en día, los campesinos aún los refieren como *llaqta qulluqkuna*.

Después de que los *chankas* sometieron a los *andahuaylas*, hay consenso que esta confederación ocupó el territorio comprendido desde Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica. Algunos autores afirman que los *wankas* fueron parte de esta confederación. Otros, como Markham, dirán que la región de los *wankas* comprendía los *xauxas*, "huancavelicas", "*llacsa-palanga*s", *pumpus*, *chupurus*, *anqaras*, *wayllay* y *yawyus*. D. Briseño menciona a los *yawyus* como independientes guerreando con todos sus vecinos (Rostworowski, 2001).

Navarro del Águila cree, por razones lingüísticas, que los *wankas* ocuparon lo que hoy en día es el departamento de Huancavelica. Las tribus que formaban esta nación fueron, según él, los *huancavelicas*, *tayacaxas*, *anqaras* y *waytaras* (Rostworowski, 2001). Sin embargo, el quechua de Huancavelica y *wanka* son diferentes, por tanto, el argumento no es convincente.

Según A. Torero (2011e), entre los siglos V y VII, el protoquechua ocupó los actuales departamentos de Ancash, Huánuco, Pasco, Junín y Lima, mientras que el protoaru ocupó el área de los departamentos de Ica, Huancavelica y Ayacucho y tal vez Apurímac y Cusco. El aru se habría extendido hacia el sur. El quechua se habría expandido desde la costa central hacia una parte del norte (QI) y hacia la costa sur (QII). Este último, a partir de Chincha, habría ido ganando su propagación hacia los Andes y costa sureña, desplazando paulatinamente al *aymara* que se consolidó en el altiplano collavino en desmedro del *puquina* y la *uruquilla*.

Sin embargo, lo anterior es controversial, porque hay estudiosos como W. Isbell (2010) que sostienen que el protoquechua fue *wari* y que se expandió hacia el sur y que posterior a su decadencia habría sido asimilado por los *inqas*. Otros estudiosos, como C. Itier (2016), sostienen que el quechua ayacuchano fue impuesto por los *inqas*. Como fuere, actualmente el quechua hablado en Tayacaja y el centro-sur andino en general tiene un considerable porcentaje de términos *aymaras* que a lo mejor sea un signo de su condición antigua de idioma desplazado por el quechua.

Cuando la confederación *chanka* fue derrotada por los cusqueños liderados por Pachakutiq (Inqa Yupanki), los *inqas* tomaron Andahuaylas, ocuparon y sometieron a los soras (*suras*), *rukanas* y *vilkas* (*willkas*). Después el *inqa* marchó hacia Pawkaray y Rumiwasi, cerca de la región habitada por los *wankas* y los *tayacaxas* (Rostworowski, 2001) luego retornó a Qusqu. Después de varios años, envió a sus capitanes para someter a los *yungas* de la costa y más tarde a los *qullas*. Solo entonces el *inqa* a mandó su ejército contra los *wankas*, al mando de Qapac y Tupac Yupanki, hermano y sobrino de Pachakutiq, y los sometieron alrededor del año 1460.

¿Qué pasó con los pueblos ubicados en el ámbito de Tayacaja en el proceso expansivo *inqa*? Ramiro Matos afirmó que, junto con el dominio a los *wankas*, "los *ayllus* de Tayaca-

xas, Angaráes, Huachos y Pumpus"[35] fueron incorporados al *Tawantinsuyu* ¿Quién o quiénes se encargaron del control de los *ayllus* o pueblos sometidos? ¿Desde qué centro administrativo lo hicieron? Son interrogantes que aún están por responder. Lo que se puede afirmar es que la memoria de estos pueblos aún mantiene en sus mitos el recuerdo de los *waris*, *chankas* e *inqas*.

De otra parte, por el territorio de esta "isla" pasó dos caminos del *inqa* [*inqañankuna*][36]. Según A. Regal (1936), entre Vilcashuaman y Xauxa (ambas cabezas de provincia en la colonia temprana) hubo dos caminos, una principal y otra bifurcación. La primera va por Huanta, Río y puente Huarpa, Marcas, Parcostambo, Paucará, Picoy, Río Huancavelica, Río Mantaro, Acostambo, Sapallanga y Xauxa.

La segunda, la bifurcación, parte de Huanta, atraviesa al río Mantaro por Mayoc y se dirige hacia Sapallanga por las alturas de Tayacaxa. A. Regal escribió:

> […] saliendo de Huarpa, recorría a lo largo de toda la actual provincia de Tayacaja, siguiendo lo que podríamos denominar eje mayor de la península que forma el río Mantaro, península que fue llamada por los geógrafos de la Colonia la "Isla de Jauja". (1936, pp. 97-98)

Este camino atraviesa las abras de Canchuca, Millpo (*Millpu*], Caudalosa, Atoq [*Atuq*] y otras, cruza por las alturas de los actuales distritos de Churcampa, Paucarbamba, Colcabamba, Pampas y Pazos.

3. TAYACAJA COLONIAL

Durante la dominación hispana, según Antonio de Acevedo, Tayacaxa fue una "Isla de la Provincia y Corregimiento de Huanta en Perú, formada por una inflexión que hace el río Angoyaco [uno de los nombres antiguos del actual río Mantaro] que corre por esta provincia, y la divide de la de Angaraes" (Acevedo, 1779, p. 58) (ver Mapa 2 y Mapa 3).

"Guanta" (*Wanta/Vanta/Uanta/Huanta*) fue capital del Corregimiento otorgado en 1569 al encomendero español Diego Gavilán. La circunscripción de este Corregimiento incluía al total de la llamada "Isla de Taiacaxa". Además, está el hecho de que por el año 1567, Huanta fue parte del Obispado de Huamanga, abarcando a doce curatos, entre los que estuvieron cinco en el ámbito de Tayacaxa (*Tayaqasa*): Mayocc (¿*Mayuq, Muyuq*?), Paucarbamba (*Pawkarbamba*), Colcabamba (*Qullqabamba*), San Pedro de Pampas y Huaribamba (*Waribamba*).

Por 1581, Huancavelica fue separada del corregimiento de Huamanga. En 1612 Angaráes fue repartido a Huancavelica y Chocorbos a Castrovirreyna. Como consecuencia de la rebelión de Túpac Amaru II, los corregimientos fueron suprimidos en 1784 y fueron

---

[35] Ver http://www.dehuancayo.com/culturahuanca.html.

[36] Prefiero hablar de *wariñan*, porque antes de los *inqas* ya hubo caminos que comunicaban a la ciudad *Wari* y "Huarivilca" [*Wariwillka*] en el sur del actual valle del Mantaro.

reemplazados por las "intendencias", que se dividían en "partidos", éstos en "doctrinas" o "parroquias", que a su vez subdividían en "anexos". De esta manera, la intendencia de Huancavelica quedó compuesta por cuatro partidos: El Cercado, Castrovirreyna, Angaráes y Tayacaja.

Tadeo Haenke (1901/1795), naturalista que participó en una expedición científica, habría realizado sus anotaciones para la *Descripción de Perú* entre los años 1790-1795, informó que la intendencia de Huamanga tuvo 50 doctrinas, 1 ciudad, 7 partidos, 134 pueblos, con 111,559 habitantes entre los que hubo 75,284 indios y 5,387 españoles. La intendencia de Huancavelica tuvo 22 doctrinas, 1 ciudad, 4 partidos, 86 pueblos, 30,917 habitantes entre los que hubo 23,917 indios y 2,341 españoles.

Como podrá notarse, entre Huamanga y Huancavelica, la diferencia demográfica indígena y española fue grande. Pero también ha sido notable la supremacía demográfica indígena. Otra comparación de dos partidos proyecta que, entre 1790-95, Huanta tenía 30 pueblos con 27,334 habitantes entre los cuales hubo 1,998 indios, 219 españoles y 10,080 mestizos. En Tayacaja hubo 5 doctrinas con 22 pueblos con 13,161 habitantes entre los cuales hubo 9,020 indios, 1,394 españoles y 2,796 mestizos (Haenke, 1901/1795).

Jaime Urrutia (2014) presentó una información de tributarios en Huamanga de Noble David Cook y se encuentra que Tayacaja, en 1570, es un repartimiento encomendado a Isabel Astete. En 1570 había una población total de 4,660, de los cuales 799 eran tributarios, 236 viejos, 987 muchachos y 2,638 mujeres. En 1610 había una población total de 2,255, de los cuales 396 eran tributarios, 169 viejos, 510 muchachos y 1,180 mujeres.

Como se podrá notar, la tendencia fue hacia la disminución de la población y de los tributarios en Tayacaja. Urrutia (2014) propuso tres razones que explican esta tendencia: el enfrentamiento entre la administración y los encomenderos, que a los últimos les llevó a ocultar a los tributarios que debió acrecentarse al imponerse la mita de las minas de Huancavelica; los curacas escondían a la población en edad de tributar o éstos huían al momento de las visitas de tasación; y; la pugna de las etnias nativas con sus encomenderos y hasta con sus propios curacas les enseñó a litigar "legalmente" obligando a visitas y revisitas, tasas y retasas a lo largo de la época colonial. En suma, la disminución de la población tributaria fue diferente a la disminución de la población total.

Después las cifras empezarán a incrementarse paulatinamente, al punto que al año 1790, en la intendencia de Huancavelica existían 8,300 tributarios, de los cuales 1,617 fueron tributarios de Tayacaja, 3,250 de Angaráes, 2,401 de Castrovirreyna y 1,032 del Cercado (Povea, 2012).

Tayacaja tuvo mayor presencia de españoles (1,394 según Haenke) que los otros partidos, incluido Huanta a la cual estuvo adscrita inicialmente. Obviamente, el predominio de las haciendas de aquellos tiempos fue absoluto.

La dominación española interrumpió al desarrollo autónomo de los aborígenes, fue-

ron implantadas las encomiendas, los corregimientos y los curas doctrineros que más tarde se convertirían en haciendas donde se trabajaban con mitayos, yanaconas, arrendatarios y algunos asalariados (Cotler, 2005). Otros, que habían sido reducidos en comunidades, fueron también alcanzados, de diversas maneras, por el poder de los primeros. Hubo una convivencia conflictiva entre comunidad y latifundio; sin embargo, la comunidad fue tolerada utilizándosele como una fuerza de trabajo de "reserva" para períodos en que la producción lo demandaba. Los latifundistas impusieron su fuerza despótica sin control posible del Estado Colonial. La comunidad sobrevivió asediada permanentemente por el régimen hacendil. Étnicamente, las oposiciones se establecieron entre "blancos" e "indios"; los primeros fueron los castellanos, invasores, cristianos, dominantes y explotadores; y, los segundos fueron los quechuas, invadidos, "gentiles", dominados y explotados.

4. Tayacaja republicana-contemporánea

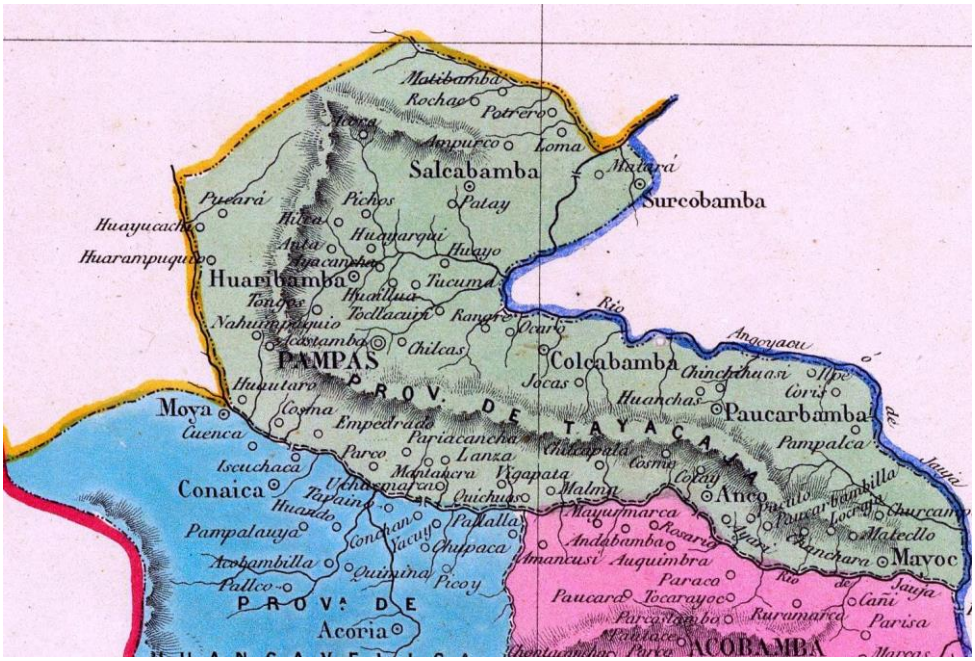
Después de la independencia, las intendencias, partidos y doctrinas (o parroquias) fueron convertidos en departamentos, provincias y distritos. El departamento de Huancavelica fue creado por José de San Martín el 26 de abril de 1822. Luego perdió esa categoría por tener escasa población. Bolívar ordenó que todo el ámbito de Huancavelica pasara a jurisdicción de Ayacucho. El 28 de abril de 1839, Agustín Gamarra restableció la categoría de departamento.

El 21 de junio de 1825, por Decreto Supremo, el Gobierno convocó a elecciones para elegir representantes al Congreso General del Perú a instalarse el 10 de febrero de 1826, estableciendo un representante por cada provincia de Ayacucho (Huamanga, Anco, Huanta, Cangallo, Lucanas, Parinacochas, Andahuaylas, Huancavelica, Angaráes, Castrovirreyna y Tayacaja) (Oviedo, 1861). Por esta razón Tayacaja considera al 21 de junio como fecha de su creación (ver fotografías 14 y 15). Durante la República, hasta 1970, en la estructura socioeconómica de la provincia, continuó el predominio del sistema de haciendas tradicionales (con todas sus implicaciones de servidumbre, expansión, conflictos, etc.). La oposición "*misti*"/indio siguió teniendo vigencia. Aunque lo "*misti*" no era una categoría que únicamente designaba al hacendado sino también a quienes los rodean y a todos aquellos que detentan los poderes locales como las autoridades distritales y provinciales, los comerciantes y los empleados públicos.

Sin embargo, el declive de las haciendas fue inevitable. La provincia experimentó cambios en el orden imperante explicados, primero, por el crecimiento demográfico que fue uno de los factores internos que aceleró las contradicciones entre hacendados y la población indígena, condicionando una mayor presión sobre las tierras. Los primeros para acrecentar la apropiación de excedentes y los indígenas para satisfacer sus necesidades de subsistencia y reproducción.

Segundo, el cambio devino también por efecto de las influencias externas como la penetración del capital comercial, intensificado desde la llegada de la carretera a la provincia

Mapa 2: La Isla Taiacaxa al costado izquierdo de Guanta. Nótese cómo el río Mantaro forma de ella una península (Paz Soldán,1865).



Mapa 3: Tayacaja elaborado por Mariano Felipe Paz Soldán (1865).
Paris: Librería de Augusto Durand, 1865.

Fotografía 14: Ciudad de Pampas, capital provincial de Tayacaja (N. Taipe, 2014).

Fotografía 15: Vista parcial de Colcabamba (N. Taipe, 2018).

en el primer cuarto del siglo pasado. El capital comercial vigorizó las relaciones comerciales con las ciudades, provocando el surgimiento de una pequeña burguesía comercial rural. Algunos terratenientes ejercieron también el comercio, los otros empezaron a depender de los intermediarios. Las haciendas comenzaron a producir para los mercados e introdujeron nuevas técnicas de explotación agropecuaria, por lo que las tierras se hicieron más rentables, incrementándose una ofensiva del latifundio hacia las comunidades indígenas (especialmente entre 1940 y 1965). A su vez la carretera también provocó la emigración de muchos indígenas e hizo que estos vieran que era posible acceder a un tipo de vida diferente.

La proletarización parcial de los indígenas fue otro elemento exterior influyente. Con la construcción de la carretera (durante la primera mitad del siglo pasado), de la Central Hidroeléctrica del Mantaro (entre 1966-1985), y la explotación de las minas de Cobriza (desde mediados de los '60 en adelante), se desarrolló una tendencia hacia la proletarización de un sector importante de la población indígena, a quienes les brindaron mejores condiciones de vida. Mas esto no significó la ruptura de los vínculos con la comunidad, pero permitió la adquisición de una experiencia y conciencia sindical, que influyó, también, en el desarrollo ulterior de los cambios.

No obstante, el factor externo de mayor influencia para el cambio fue la promulgación y aplicación de la Ley de Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), que contribuyó con la modificación de la estructura agraria. Particularmente, en la provincia de Tayacaja, la reforma agraria provocó un conjunto de reacciones, muchas veces encontradas, aunque generalmente se comportó como el factor que incrementó o desencadenó una escalada de luchas indígenas que terminó por derrumbar al sistema de haciendas tradicionales. Por efecto de la Reforma Agraria, las comunidades indígenas tendrán el título de comunidades campesinos y los comuneros indígenas serán denominados campesinos.

Las viejas estructuras, la correlación de fuerzas y las solidaridades sociales declinaron y dieron paso a otras nuevas. La ruptura del orden agrario significó una pugna entre diversas aspiraciones y por la imposición de una u otra opción que, a partir del inicio de la aplicación del proceso de reforma agraria en la provincia, a la fecha quedó claramente delineada la consolidación del sistema comunal especialmente en el aspecto sociopolítico, en contraste con las tendencias de la continuidad del sistema de haciendas, de la parcelación y privatización y de los intentos de explotación empresarial de tipo cooperativo.

Así como Arguedas (1974b) narró *El sueño del pongo* para graficar la condición de servidumbre en la que se encontraban los indígenas en el sistema hacendil, los cuentos que registré sobre los animales seductores y los condenados reflejan las construcciones de las alteridades radicales desde el punto de vista del indígena. Entre estas otredades sociales estuvieron el hacendado y sus empleados, las autoridades ejercidas por ellos o puestos a su servicio, y los curas que, antes de preocuparse por la salvación de las "almas indígenas", se preocupaban por esquilmar a las magras economías y arrebatar las tierras a las comunidades.

Tayacaja tiene por capital a Pampas, ciudad que se encuentra a 72 kilómetros de

Huancayo, la ciudad más importante de la región. Pampas ocupa parte del valle de su mismo nombre, relativamente fértil y de clima templado frígido, a una altitud de 3,260 m s. n. m. Son varios los distritos que mantienen frontera con los *wankas* (Acostambo, Ñahuimpuquio, Pazos, Pichus, Huaribamba, San Marcos de Rocchac, Salcahuasi, Huachocolpa, Tintay Puncu y Roble, constituyendo un área culturalmente especial.

El río Mantaro[37] recorre parte de los límites de Tayacaja (anteriormente el territorio íntegro de la provincia de Churcampa pertenecía a Tayacaja, hasta que a inicios de 1985 se independizó). Las carreteras que se dirigen de Huancayo a las ciudades de Huancavelica y Ayacucho, a la mina de Cobriza y el Complejo Hidroeléctrico del Mantaro y Cerro del Águila, atraviesan por el territorio de esta provincia; además, existen otros ramales que comunican con sus distritos y los centros poblados.

Las altitudes de Tayacaja fluctúan entre los 1,000 y 4,450 m s. n. m. Gran parte de los poblados de la provincia tienen acceso a pisos ecológicos fríos, templados y cálidos, condicionando la variedad de la producción agrícola desde tubérculos andinos, cereales, leguminosas, hasta plantaciones de frutales y caña de azúcar. Igual variedad presenta la ganadería. Crían camélidos, ovinos, caprinos, porcinos, vacunos y équidos, según se trate de una u otra área de pastoreo. Sin embargo, algunos poblados tienen control predominante sobre tierras frías, templadas o cálidas, presentando una producción agrícola y pecuaria especializada, por ejemplo: las quebradas de Surcubamba, Salcabamba y Salcahuasi se caracterizan por producir abundante fríjol; en cambio, la cuenca de Colcabamba produce abundante maíz, mientras que la zona de Pazos es conocida como zona productora de papa, y en la cabecera del valle de pampas hay más crianza de vacunos.

De acuerdo con los datos del INEI, la provincia de Tayacaja tiene 107,715 habitantes, de los cuales la población rural representa el 75.6 %, con relación a la población urbana que representa el 24,4 %. 31,478 personas pertenecen a la población económicamente activa, de estos, el 79,9 % representa la actividad agropecuaria, frente al 21,1 % que se distribuyen en actividades menores. Es decir, se trata de una sociedad eminentemente agroganadera, pero con preponderancia de autosubsistencia y con tecnología tradicional y en proporción menor con tecnología mixta (tradicional y moderna). Los excedentes productivos son destinados al mercado para adquirir algunos productos industrializados.

Los tayacajeños se hallan poblando un territorio de 3,724.56 Km^2, con una densidad 28.9 habitantes por Km^2, distribuidos en la capital provincial, capitales distritales, comunidades campesinas, anexos y campamentos de la Central Hidroeléctrica del Mantaro y Cerro del Águila. No obstante, la mayor parte de la población rural está agrupada en comunidades campesinas reconocidas por el Estado y con personería jurídica, con autonomía en la administración de sus recursos y su sistema de organización. La reciprocidad y los lazos de parentesco constituyen la base de la estructura socioeconómica de estas sociedades.

[37] El río Mantaro ha tenido diversas denominaciones en épocas y tramos diferentes entre los que podemos señalar: Hatun Mayu, Río Izcuchaca, Angas Mayu, Río Mayoc y Río Jauja.

Cultivan una hectárea promedio por familia diseminada en diferentes parcelas y ubicadas en diferentes altitudes, en cambio tienen acceso a pastos, bosques y aguas comunales. No obstante, existen propiedades particulares que van desde 6 hasta 20 hectáreas. Estos campesinos producen con jornaleros y alguna tecnología moderna y destinan su productividad al mercado.

El 66.2 % de la población total tiene por idioma al *runasimi* o *kichwa* (quechua) y presentan diversos grados de bilingüismo. El 21.1 % de los habitantes son analfabetos. Hay 33,690 escolares y 4,212 personas con educación superior.

Tayacaja y Huancayo constituyen un corredor socio-económico-cultural. Son cuatro vías que conectan a cuatro subcorredores económicos entre Tayacaja y Huancayo. Estos son la carretera Quichuas, Acostambo y Huancayo; Andaymarca, Colcabamba, Salcabamba, Pampas y Huancayo; Huaribamba, Pichus, Pazos y Huancayo; y Nororiente de Tayacaja[38] y Huancayo.

En consecuencia, Huancayo es el mercado regional que absorbe a Tayacaja. Hay muchas influencias culturales entre estas provincias. En el valle de Pampas funciona una sede de la Universidad Nacional de Huancavelica. El año 2011 fue creada la Universidad Autónoma de Tayacaja. Sin embargo, gran parte de la juventud opta por salir a estudiar a las universidades de las ciudades de Huancayo y Lima.

Desde antaño hubo jóvenes que emigraron hacía las ciudades. Pero ahora, con las carreteras, el flujo migratorio es más intenso. Muchos campesinos de estos lugares tienen sus casas en las ciudades. Los jóvenes prefieren emigrar a estas últimas y hacia la selva, en número minoritario hay tayacajeños que viven en otros países. Con ellos viajan su idioma, sus gustos (gastronómicos, auditivos, olfativos y cromáticos), costumbres, memoria y, entre esta, sus tradiciones orales. Algunos de ellos se mantendrán, otros cambiarán o pasarán al olvido. Como es natural, las generaciones nuevas ya no reproducen la cultura del cual proceden sus padres.

Pero la gente no solo sale sino también ingresa. Entre estos están parte de los docentes, los trabajadores de salud, algunos empleados de otros sectores públicos y de los gobiernos locales, los comerciantes, los transportistas, los curas que se instalan en las pocas parroquias existentes, los policías allí donde hay comisarías.

Por los '80 y '90 del siglo pasado, en el nororiente de la provincia eran también considerados como los "otros" los miembros de PCP-SL, del MRTA[39] y los soldados del ejército. Varios lugares de Tayacaja fueron escenarios del conflicto armado interno. Los distritos de Surcubamba, Huachocolpa, Tintay Puncu y Roble todavía son escenarios en el cual opera los remanentes de SL hostigando a las Fuerzas Armadas y "ajusticiando" a quienes considera colaborares de las Fuerzas del Orden. Todo este corredor geográfico se ha con-

[38] El nororiente de Tayacaja la conforman los distritos de Roble, Tintay Puncu, Huachocolpa, Surcubamba, Salcahuasi, parte de Salcabamba y San Marcos de Rocchac.

[39] Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.

vertido en una de las tantas rutas de transporte de cocaína (porque es una de las zonas que tiene acceso al Valle de los Ríos de Apurímac, Ene y Mantaro, VRAEM). Además, el llamado SL se ha convertido en un brazo armado del narcotráfico, pasando de este modo al estatus de delincuentes comunes.

Por último, es necesario señalar que los cambios que viene experimentando la provincia se expresan, aunque todavía de modo insuficiente, en el acceso a la telefonía, TV e Internet, haciendo partícipe a los habitantes de los acontecimientos globalizantes. Otro hecho interesante es que a mediados de 2016 fue inaugurado el asfaltado de la carretera a la ciudad de Pampas. Además, actualmente fue inaugurada la Central Hidroeléctrica Cerro del Águila, proyecto que involucró a los territorios de los distritos de Surcubamba, Andaymarca, Colcabamba y Quishuar. Uno de los impactos positivos para los distritos de Salcabamba y Quishuar fue la ampliación de la carretera antigua y la construcción de otra nueva que les permite el acceso hasta el río Mantaro. Pero quizá lo más importante es que, entre el Complejo Hidroeléctrico del Mantaro (Santiago Antúnez de Mayolo y Restitución) con 1,008 MW y Cerro del Águila con 524 MW, Tayacaja se ha convertido en el mayor productor de energía eléctrica del Perú con 1,533 MW, haciendo honor a su adscripción (de Colcabamba y Tayacaja) de "Capital Energética del Perú" (ver fotografía 16):

En síntesis, en un porcentaje elevado de la población de Tayacaja sigue vigente el "mundo andino" como una realidad cultural diferenciada, con su propia lengua, cosmovisión, ética y valores. Sin embargo, como he expuesto, lo diferenciado no significa que esta realidad exista de manera aislada del contexto global ni que continua incólume; al contrario, su vitalidad radica en su capacidad de cambio. Las culturas tayacajeñas actuales son producto de la interacción diacrónica y sincrónica de "lo andino" y "lo occidental", cuyo resultado es una nueva configuración y se trata de sociedades con culturas diferentes de la que los españoles hallaron, pero que tampoco son occidentales totalmente; estas siguen siendo andinas aun cuando adoptaron, apropiaron, recrearon y reinterpretaron en su "interioridad", un conjunto de elementos materiales, tecnológicos e ideológicos tomados del exterior; al mismo tiempo son partícipes, en condiciones subalternas, de la economía de mercado, del avance de la tecnología y del proceso de mundialización de la cultura.

Fotografia 16: Complejo Hidroeléctrico del Mantaro (N. Taipe, 2012).

Índice de cuadros

Cuadro 1: Los grupos de relatos míticos y los valores principales que expresan. 25
Cuadro 2: Las disciplinas y categorías implicadas en el objeto de estudio. 30
Cuadro 3: Definiciones de símbolo por algunos antropólogos. 91
Cuadro 4: Definiciones de símbolo por algunos semiólogos. 94
Cuadro 5: Los valores sociales en el mito de la laguna de Choclococha. 105
Cuadro 6: Los mitos andinos sobre diversos cataclismos pre y posthispánicos. 114
Cuadro 7: Características axiológicas de la humanidad gentil y no-gentil. 120
Cuadro 8: Lógica del simbolismo de los dos soles. 122
Cuadro 9: Características axiológicas de la deidad solar y los hombres. 129
Cuadro 10: Características axiológicas del hombre y el agua. 140
Cuadro 11: Características axiológicas del hombre y el agua. 146
Cuadro 12: Características axiológicas del dios andariego y del hombre. 156
Cuadro 13: El origen de las Estrellas. 166
Cuadro 14: Los valores/desvalores en el mito del origen de las Estrellas. 171
Cuadro 15: Los valores/desvalores en los mitos del wamani. 181
Cuadro 16: Valores/desvalores en el mito de origen del gusano de la papa. 190
Cuadro 17: Valores/desvalores en el mito del origen de las pulgas y los piojos. 199
Cuadro 18: Enunciaciones y significados de Tayacaja. 226

Índice de fotografías

Fotografía 1: Rostros de las mujeres quechuas del nororiente de Tayacaja (M. Laurente). 21
Fotografía 2: Rostros de los runas del nororiente de Tayacaja (N. Taipe, 2014). 21
Fotografía 3: Madre quechua en el nororiente de Tayacaja (N. Taipe, 2014). 22
Fotografía 4: Runas quechuas de Colcabamba (M. Laurente, 2014). 22
Fotografía 5: La montaña Churya vista desde la comunidad La Loma - Salcahuasi (N. Taipe, 2014)..... 119
Fotografía 6: Crestras de la montaña Churya en cuyo lado izquierdo está el abra "Churya Qasa" 119
Fotografía 7: La cabeza amenazante del amaru macho en el valle de Tocas (El tocasino, 2016). 128
Fotografía 8: Amarus macho y hembra con las bocas abiertas y los colmillos visibles (El tocasino, 2016). 128
Fotografía 9: Laguna macho Aqalli en Wari (nororiente de Tayacaja) (N. Taipe, 2014). 149
Fotografía 10: Laguna hembra Quchapata en Wari (nororiente de Tayacaja) (N. Taipe, 2014). 149
Fotografía 11: Laguna Misaqucha en Salcabamba (Martha Lazo, 2017). 178
Fotografía 12: Salcahuasi en el nororiente de Tayacaja (N. Taipe, 2014). 228
Fotografía 13: Salcabamba, Tayacaja (N. Taipe, 2014). 228
Fotografía 14: Ciudad de Pampas, capital provincial de Tayacaja (N. Taipe, 2014). .. 234
Fotografía 15: Vista parcial de Colcabamba (N. Taipe, 2018). 234
Fotografía 16: Complejo Hidroeléctrico del Mantaro (N. Taipe, 2012). 239

Índice de gráficos

Gráfico 1: La subsunción de las categorías. 31
Gráfico 2: Espacio septenario andino. 50

Gráfico 3: Tiempo circular. La barra [|] indica la incoación a partir del cual el tiempo es cíclico como un eterno retorno. 54
Gráfico 4: Tiempo lineal. Los puntos suspensivos [...] indican el precedente y la secuencia infinita. 54
Gráfico 5: Concepción cíclica y lineal del tiempo. TCD: Tiempo cósmico dominante, THS: Tiempo histórico subordinado. 57
Gráfico 6: Tiempo cíclico en forma gradual y creciente (espiral). 58
Gráfico 7: Tiempo circular que se cierra y se conecta linealmente a otro círculo que cierra y abre simultáneamente la continuidad en forma circular y ascendente (en espiral). 60
Gráfico 8: El imaginario del tiempo suspendido. La doble barra (||) indica la ruptura virtual de la continuidad del tiempo. 61
Gráfico 9: El futuro y el pasado pueden estar atrás o delante. 61
Gráfico 10: El futuro y el pasado pueden estar delante o atrás. 61

Índice de ilustraciones

Ilustración 1: Apus Waman, Usqu y Atuq emergiendo de la laguna de Choclococha ... 99
Ilustración 2: Dos soles y lluvia de fuego (Josué Sánchez Cerrón). 109
Ilustración 3: Indignación y rencor del dios Sol (Josué Sánchez Cerrón). 127
Ilustración 4: El Sol en la cultura Wari: Nótese que los rayos están constituidos por puma, cóndores y serpientes (Cortesía de J. Ochatoma y M. Cabrera, 2012). 134
Ilustración 5: La sabiduría de los cóndores (Josué Sánchez Cerrón). 139
Ilustración 6: El traslado de las aguas de la laguna de Puywan en San Antonio (Josué Sánchez Cerrón). 145
Ilustración 7: El castigo del dios andariego (Josué Sánchez Cerrón). 153
Ilustración 8: Los hermanos ociosos y el origen de los astros (Josué Sánchez Cerrón).. 163
Ilustración 9: Premio y castigo de los wamanis (Josué Sánchez Cerrón). 175
Ilustración 10: La transformación del hijo insolidario en gusano de la papa 187
Ilustración 11: La arpía devoradora de sus nietos (Josué Sánchez Cerrón). 193

Índice de mapas

Mapa 1: Tayacaja-Huancavelica, Perú. 227
Mapa 2: La Isla Taiacaxa al costado izquierdo de Guanta. Nótese cómo el río Mantaro forma de ella una península (Paz Soldán,1865)..... 233
Mapa 3: Tayacaja elaborado por Mariano Paz Soldán (1865). Paris: Librería de Augusto Durand, 1865. 233

Este libro se terminó de editar
en el mes de diciembre de 2021.

ÚLTIMAS PUBLICACIONES DEL AUTOR:

Taipe, N. (2020). *Educación intercultural. Propuesta para sociedades quechua hablantes*. Naokim Ediciones.

Taipe, N. (2020). *Movimientos campesinos en Colcabamba - Tayacaja: 1970 - 1990*.: Naokim Ediciones/ UNSCH/AESCAA.

Taipe, N. , & Laurente, M. (2020). *Lucha contra la desnutrición y anemia infantil en Santa María de Chicmo*. Naokim Ediciones.

Taipe, N. (2020). *Historias y tradiciones orales en el devenir cultural de los kichwas del centro-sur andino peruano*. Pres/UNSCH.

Taipe, N. (2019). *Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura* (Ed.). Pres.

Taipe, N. y Mancilla, R. (2019). "Sirenas en la Iglesia Magdalena, Parroquia de Indios, en Ayacucho". En A. M. Becerril (Ed.), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena (págs. 189-223)*. Universidad Intercontinental.

Taipe, N. (2018). *Socializaciones en el centro–sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq*.

Dos soles y lluvia de fuego... de Godofredo Taipe llega con oportunidad al escenario académico peruano. Arriba a buen puerto, sin lugar a dudas, para enriquecer nuestra mirada antropológica sobre los mitos andinos, recogidos en una de las más ignotas regiones etnoculturales del Perú.

Este libro explora en su dimensión mítica la dialéctica de la tradición y la modernidad en el imaginario del andino, aunque en realidad la preocupación se centra puntualmente en la trama axiológica y simbólica.

Ingresar al universo de las representaciones andinas apoyándose en una sostenida y fecunda labor etnográfica no es asunto de todos los días, por lo que los científicos interesados en el tema deben regocijarse con la lectura del texto, y podrán descubrir los ámbitos de la temporalidad y la espacialidad en el mito, que revelan las claves profundas de toda cosmovisión cultural.

Esta obra constituye, pues, un aporte a la antropología regional, hecho que no escapa a la perspicaz valoración del autor, si bien académicamente hablando, se proyecta mucho más allá de ella. Pero esto no es todo. Quienes busquen una aproximación actualizada a las diferentes entradas teóricas y metodológicas sobre mitos, valores y símbolos, quedarán complacidos por la eficacia didáctica de la exposición (Ricardo Melgar Bao).

Néstor Godofredo Taipe Campos, nacido en Colcabamba, Tayacaja, Huancavelica (Perú), es antropólogo por la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), maestro y doctor en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. Tiene publicado varios libros, ensayos y artículos científicos en España, Argentina, México, Japón y Perú. Actualmente es docente en la Escuela Profesional de Antropología Social en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

ISBN: 978-612-4231-12-4